

الإسناد من الدين، لولاه لقال من شاء ما شاء .
(عبدالله ابن المبارك)

تحفة القصر شرح نزهة النظر (اردو)

تأليف

ابوالفضل شهاب الدين احمد بن علي ابن حجر عسقلاني

(٤٤٣-٨٥٢هـ)

شارح

مفتي محمد شاہد قاسمی، استاذ حدیث وفقہ جامعہ فیضان القرآن احمد آباد، گجرات
وسابق معین المدرسین دارالعلوم دیوبند

ناشر

دارالفکر قلندری مسجد، رکھیاں روڈ احمد آباد گجرات
الامین کتابستان مدنی، راکیت دیوبند

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں۔

نام کتاب :	تحفة القمر شرح نزہة النظر (اردو)
مصنف :	مفتی محمد شاہد صاحب قاسمی
سن اشاعت :	محرم الحرام ۱۴۳۰ھ - جنوری ۲۰۰۹ء
تعداد صفحات :	۵۶۸
کمپوزنگ :	(اشرف علی قاسمی) حراء کمپیوٹرز دیوبند 9719511183
ناشران :	دار الفکر قلندری مسجد، رکھیاں روڈ احمد آباد، گجرات
موبائل :	09898516107
الامین کتابستان مدنی مارکیٹ دیوبند	

ملنے کے پتے

- ۱- مکتبہ حجاز دیوبند
- ۲- کتب خانہ نعیمیہ دیوبند
- ۳- دارالکتاب دیوبند
- ۴- ادارہ صدیق ڈابھیل گجرات
- ۵- زمزم بک ڈپو دیوبند
- ۶- مکتبہ عکاظ دیوبند

جامعہ حبیبیہ مولانگر، بیتا مڑھی، بہار

ایچ ایس آفسیٹ پرنٹرز، دہلی۔ 110002 فون: 011-23244240

انتساب

(۱) مادر علمی دارالعلوم دیوبند کے نام، جو برصغیر میں ثقافت اسلامیہ کا علم بردار، جملہ علوم و فنون کا عموماً محافظ و امین اور علوم حدیث کا خصوصاً شارح و ترجمان ہے، جس کے اکابر نے برصغیر ہی میں نہیں؛ بلکہ پورے عالم میں اس علمی و عملی نور کی کرنوں سے ضیا پاشی کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی، جو مشکاکۃ نبوت سے نکل کر صحابہ، تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین، صوفیاء کرام، محدثین عظام اور آخری دور میں مسند الہند، امام اکبر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، نور اللہ مرقدہ کے توسط سے ان تک پہنچی۔

(۲) اس عظیم و مشفق والدین کے نام، جنہوں نے ہزاروں جتن کر کے، باد مخالف کے سامنے سینہ سپر ہو کر اور ناقابل بیان احوال و آلام کا مردانہ وار مقابلہ کر کے، اپنے اس سپوت کو زینت علم و عمل سے آراستہ کرنے اور میدان علم و ادب کا شہسوار بنانے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔

(۳) جامعہ عربیہ اشرف العلوم کنھواں، سیتا مڑھی، بہار کے نام، جس نے کچھ لکھنے، پڑھنے اور کر گزرنے کی راہ پر گامزن کر کے اس کا حوصلہ و سلیقہ عطا کیا۔

محمد شاہد قاسمی مدھوبنی

کلمہ تبریک

حضرت اقدس مفتی احمد صاحب خاں پوری، صدر مفتی جامعہ تعلیم الدین
ڈابھیل گجرات و خلیفہ حضرت فقیہ الامت مفتی محمود حسن گنگوہی
مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند

علاقہ پالنپور کے دعوتی سفر سے واپسی پر شب کا قیام جامعہ فیضان القرآن احمد آباد میں
رہا، وہیں مفتی محمد شاہد قاسمی زید مجدہ سے ملاقات ہوئی، برادر موصوف نے حافظ ابن حجر کی
معروف و مقبول کتاب ”نزہۃ النظر“ پر ان کے شاگرد رشید علامہ قاسم بن قطلوبغا کے حواشی
”القول المہتکر علی شرح نخبة الفكر“ کی تحقیق و تعلیق کا جو علمی کارنامہ انجام دیا ہے، اس کو
مطبوعہ شکل میں پیش کیا، میں نے اس کو مختلف مقامات سے دیکھا، دیکھ کر دلی مسرت ہوئی
اور ایسا محسوس ہوا کہ برادر موصوف نے اس میں بڑی محنت اور عرق ریزی کی ہے، اللہ تعالیٰ
ان کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین۔

نخبة الفكر اصول حدیث میں ایک مختصر رسالہ ہے، وہ اپنی گونا گوں خصوصیات کی وجہ
سے ہمیشہ سے مقبول عام و متداول رہا ہے اور درس نظامی میں شروع ہی سے داخل رہا ہے،
اس کی اہمیت کے پیش نظر بہت سے علماء نے اس کی عربی و اردو شرحیں تحریر کی ہیں، برادر
موصوف نے بھی اب اس کی اردو زبان میں ایک مبسوط شرح تیار کی ہے، میں نے اس کے
شروع کے چند صفحات اور مختلف مقامات پر نظر ڈالی ہے، انھوں نے اس کے اندر بھی کوئی
کسر نہیں اٹھا رکھی ہے، امید ہے کہ یہ شرح اہل علم اور طلبہ کے لئے یکساں مفید ثابت ہو، دل
سے دعاء ہے کہ یہ شرح عوام و خواص میں مقبول ہو اور برادر موصوف کی علمی و عملی ترقی کا
ذریعہ ہو اور ان کے لیے اللہ تعالیٰ اس کو ذخیرہ آخرت اور صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین

املاہ: العبد احمد خاں پوری

۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ

تقریظ

استاذ الاساتذہ، بحر العلوم حضرت علامہ نعمت اللہ صاحب الاعظمی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمین، والصلاة والسلام علی سید المرسلین، وعلی الہ
وأصحابہ أجمعین.

اللہ تعالیٰ نے قرآن کی تبیین و تشریح کے لیے، اپنی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کو مقرر فرمایا اور ان کے بارے میں فرمایا: لتبین للناس ما نزل إلیهم الایۃ اور قرآن
میں ان کے اس فریضہ کو بیان کرتے ہوئے کہا: ویعلمہم الکتاب والحکمة الایۃ
ظاہر بات ہے کہ تعلیم کتاب ترجمہ قرآن سے الگ چیز ہے، اسی تعلیم کتاب وحکمت
کے ذریعے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ان کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے قرآن
کے فہم کا ذوق عطا فرمایا اور اس کو بما أراک اللہ سے تعبیر کیا، حدیث اسی تعلیم کتاب وحکمت
اور بما أراک اللہ کے ذریعے آپ کی تبیین و تشریح قولی و فعلی کے مجموعے کا نام ہے اور اس
کے جاننے کا واحد ذریعہ ”خبر“ ہے اور حدیث ہی پر کیا موقوف؟ جتنے بھی گزرے ہوئے
واقعات یا لوگوں کے اقوال ہیں، ان کو ”خبر“ ہی کے ذریعے جانا جاسکتا ہے اور اس پر اعتماد
اور اس کی صحت پر اطمینان اسی وقت ہو سکتا ہے، جب کہ اس کے بیان کرنے والے قابل
اعتبار اور ثقہ ہوں اور ان لوگوں نے جن لوگوں سے سنا ہے، وہ لوگ بھی انہیں صفات کے
حامل ہوں، یہاں تک سلسلہ بہ سلسلہ اس شخص تک بات پہنچے، جس نے براہ راست آپ صلی
اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ کیا ہو، آپ کی باتوں کو اپنے کانوں سے سنا ہو اور یہی ”اسناد“ ہے۔ اسی

تحقیق و تفتیش کے واسطے سے حدیث مقبول و غیر مقبول اور حدیث مقبول میں ”صحیح“ و ”حسن“ اور حدیث غیر مقبول میں ”ضعیف“ اور ضعف کے مدارج سے ضعیف کی مختلف قسمیں وجود میں آئیں۔

پھر ان مسند حدیثوں کا باہم موازنہ و مقابلہ کرنے سے، اس میں مختلف طرح کا نقص اور اغلاط کا علم ہوا، جس سے حدیث کی قسموں میں ”مصحف“، ”محرف“، ”مقلوب“ اور ”مضطرب“ وجود میں آئیں۔ اسناد کی تحقیق و تفتیش کے ضمن میں راوی کی تعیین و تشخیص ضروری ہے جس کی وجہ سے اسماء، کنی اور ان کے اخوان و آباء کی بحث وجود میں آئی اور حدیث کو روایت کرنے کے طریقے اور اس کی تحصیل و تعلیم کے آداب کا بیان؛ ان سب کے مجموعے سے ”علم اصول حدیث“ وجود میں آیا۔

اصول حدیث میں علماء نے مختلف کتابیں لکھیں، اخیر میں ابن صلاح نے کتاب لکھی جو ”مقدمۃ ابن الصلاح“ کے نام سے معروف ہے، ان کے بعد آنے والوں میں کسی نے اس کی شرح کی، کسی نے اس کی تلخیص کی اور کسی نے اس کو نظم کیا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی جو متقدمین و متأخرین کی کتابوں پر سب سے زیادہ بصیرت رکھتے تھے، انھوں نے بھی اس کی تلخیص کی؛ مگر تلخیص میں حد درجہ اختصار کی وجہ سے ضرورت تھی کہ اس کی تشریح کی جائے، چنانچہ اس کام کو بھی انھوں نے انجام دیا اور یہ حقیقت ہے کہ مصنف سے بڑھ کر کوئی اس کتاب کی تشریح کرنے والا نہیں ہو سکتا، جس کی وجہ سے یہ شرح سب سے بہتر قرار پائی۔

مگر اس کی شرح میں متن کی عبارت کو شرح سے ملا دیا اور شرح و متن؛ دونوں کو ملا کر ایک کتاب بنانے کی سعی کی، جس کی وجہ سے کہیں کہیں عبارت کے اندر اغلاق بھی ہو گیا؛ مگر کتاب جامع مانع ہونے کے ساتھ مرتب تھی اور اس کے ہر ہر اقسام کے الگ الگ نام سے واضح کرنے کی کوشش کی، جس کی وجہ سے یہ کتاب مقبول ہوئی اور حافظ ابن حجر ہی کے دور سے برابر لوگ اس کی شرح کرتے رہے، ان کے شاگردوں میں جنھوں نے خود ان سے اس کتاب کو پڑھا، انھوں نے بھی اس کتاب کی شرح کی،

ہمارے درس نظامی میں بھی یہ کتاب داخل ہے، جس کی وجہ سے اس کی عربی، فارسی اور اردو شرحیں وترجمے لکھے گئے، اسی سلسلے میں مفتی محمد شاہد قاسمی، سابق معین المدرسین دار العلوم دیوبند و استاذ حدیث جامعہ فیضان القرآن، احمد آباد، گجرات نے اردو زبان میں اس کی شرح لکھی، جس میں عبارت کو باعرب لکھا ہے اور ہر مسئلے کے لیے اس کے مناسب عنوان لگایا ہے اور ہر مسئلے کی توضیح و تشریح کے لیے دوسری کتابوں سے بھی مدد لی ہے، متن میں جن کتابوں کے حوالے دیے گئے تھے، ان کی اصل کتاب سے مراجعت کی ہے۔

امید کہ یہ کتاب طلبہ کے ساتھ اہل علم کے لیے بھی مفید ہوگی، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو مقبولیت عطا فرمادے۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

نعمت اللہ الاعظمیٰ غفرلہ

دارالعلوم دیوبند

۱۴۳۰/۱/۱۲ھ

تقریظ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

اصول حدیث میں علماء نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں ان میں سب سے زیادہ مشہور و متداول اور جامع کتاب علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی ”نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر“ ہے اسی لئے یہ کتاب اکثر مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہے، مگر عام طور پر اسکو مشکوٰۃ شریف سے پہلے پڑھایا جاتا ہے جب کہ طلبہ اصول حدیث کی اصطلاحات سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں اس لئے اکثر و بیشتر طلبہ اس کو کا حقہ سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں، نیز یہ کتاب اتنی آسان بھی نہیں ہے کہ طلبہ شرح کے بغیر اس کو حل کر سکیں۔

مجھے بڑی خوشی ہے کہ جناب مولانا مفتی محمد شاہد صاحب القاسمی سابق معین مدرس دار العلوم دیوبند (حال استاذ حدیث جامعہ فیضان القرآن احمد آباد (گجرات) نے اس کی اردو میں مبسوط شرح لکھی ہے اور کتاب کو حل کرنے کی پوری کوشش کی ہے، اس شرح کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ موصوف نے پوری کتاب کو اعراب سے مزین کیا ہے اور مشکل ترکیبوں کا حل اور مغلق عبارتوں کی خوب وضاحت کی ہے۔

علاوہ ازیں کتاب مذکور حوالوں کی تخریج اور کون سا قول کس امام کا ہے؟ اس کی تعیین بھی کی ہے، نیز کتاب میں ذکر کردہ اقوال کے مقابلے میں دوسرے ائمہ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں اور اکثر مسائل کی مثالوں سے توضیح کی ہے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس کاوش کو قبول عام نصیب فرمائیں اور مصنف کے لئے صدقہ جاریہ بنائیں! آمین یا رب العالمین!

محمد امین پالنپوری

خادم حدیث و فقہ دارالعلوم دیوبند

۱۵ محرم الحرام ۱۴۳۰ھ

صاحب کتاب کا تعارف

نام ونسب ونسبت: آپ کا نام ”احمد“، کنیت ”ابوالفضل“، لقب ”شہاب الدین“ اور نسبت ”کنانی“ اور ”عسقلانی“ ہے، آپ ابن حجر عسقلانی کے نام سے مشہور ہیں، مختصر نسب نامہ یہ ہے: احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن محمود بن احمد۔ آپ آل حجر کی طرف منسوب ہو کر ”ابن حجر“ کہلاتے ہیں، علامہ سخاوی کے بقول چوں کہ ”حجر“ آپ کے آباء واجداد میں سے کسی کا لقب تھا، اسی لیے آپ کو ابن حجر کہا جاتا ہے، قبیلہ کنان کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے کنانی اور عسقلان کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے عسقلانی کہلاتے ہیں، عسقلان؛ ساحل فلسطین پر آباد ایک گاؤں کا نام ہے، آپ مسلک شافعی ہیں۔

ولادت ونشوونما: آپ کی ولادت شعبان ۷۳۷ھ میں ہوئی اور اسی (۸۰) سال کے آس پاس عمر پائی، آپ بہت جلد یتیم ہو گئے تھے، والدہ بھی بہت پہلے دنیا سے سدھار گئیں، والد صاحب کا انتقال پیدائش کے صرف چار سال بعد ۷۴۷ھ میں ہوا اور والدہ ان سے پہلے پیوند خاک ہوئیں۔ والد صاحب نے بوقت وفات اپنے دو متعلقین: ذکی الدین ابوبکر بن نور الدین علی خروبی اور شمش الدین ابن قطان کو وصیت کر دی تھی کہ وہ آپ کی پرورش و تربیت کریں۔

تعلیم: جب آپ پانچ سال کے ہوئے، تو آپ کو مدرسے میں داخل کر دیا گیا، جہاں شیخ صدر الدین جیسے باکمال لوگ موجود تھے، اپنی زبردست قوت حافظہ کی وجہ سے صرف نو سال کی عمر میں صدر الدین سفطی کے پاس حافظ قرآن ہو گئے اور جب عمر شریف بارہ سال کی ہوئی، تو مکہ مکرمہ میں تراویح سنانے کی سعادت میسر آئی۔

قوت حافظہ: آپ نہایت ذہین اور برق رفتار قوت حافظہ کے مالک تھے، اس کا

اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ آپ نے سورہٴ مریم ایک ہی دن میں یاد کر لیا اور ”حاوی صغیر“ نامی کتاب صرف دو مرحلوں میں، پہلے اس کے تلفظ و ادائیگی کی صحت میں وقت لگایا اور پھر اس کو یاد کر ڈالا، بڑی بڑی علمی کتابیں بھی آپ نے پوری طرح یاد کر لی تھیں، جن میں سے چند کے نام یہ ہیں: عمدۃ، الفیۃ فی علوم الحدیث، حاوی صغیر، مختصر ابن حاجب فی الاصول اور لمحۃ الاعراب۔

دل چسپیاں: پہلے تو آپ تاریخ کے رسیارہے، چنانچہ راویوں کے احوال آپ کے خانہ حافظہ میں محفوظ رہے، ۹۲ھ میں فن ادب نے اپنی طرف کھینچا، شعر و سخن کے دلدادہ بنے، اور بہترین قیمتی شاعری کر کے علم و ادب میں نام کمایا، پھر جلد ہی ۹۳ھ میں علم حدیث کی طرف مائل ہوئے، مگر باضابطہ طلب حدیث کا آغاز آپ نے ۹۶ھ میں ہی کیا، چنانچہ علامہ عصر حافظ زین الدین عراقی کے دامن سے لپٹ گئے اور مسلسل دس سال رہے، وہیں سے آپ نے سند فراغت پائی، آپ نے ان کے پاس ان کی تصنیف ”الفیۃ فی علوم الحدیث“، اس کی شرح اور ”نکت علی ابن الصلاح“ پڑھی، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی بڑی چھوٹی کتابیں علامہ عراقی نے پڑھائیں۔

تعلیمی اسفار: آپ نے ۸۰۰ھ سے تھوڑا پہلے قاہرہ کا رخ کیا، پھر شام، حجاز اور یمن گئے، جب بھی حج کی سعادت میسر آئی، تو استفادہ سے گریز نہیں کیا، چنانچہ صحیح بخاری شریف کی سماعت آپ نے مکہ ہی میں کی، شیخ عقیف نشاوری آپ کے بخاری کے استاذ ہیں اس کے بعد حرمین، اسکندریہ، بیت المقدس، خلیل، نابلس، رملہ اور غزہ وغیرہ میں بھی طلب علم میں تعلیمی اسفار کئے اور بڑے بڑے اساتذہ سے استفادہ کیا، آپ کے چند مشہور اساتذہ کے نام یہ ہیں: ابن جزری (۴۵۱-۸۳۳ھ) تنوخی (۴۰۹-۸۰۰ھ) برہان الدین ابناسی (۴۲۵-۸۰۲ھ) ابن الملقن (۴۲۳-۸۰۴ھ) سراج الدین بلقینی (۴۲۲-۸۰۵ھ) شمش ابن قطان (۴۳۷-۸۱۳ھ) عقیف الدین نشاوری (۴۰۵-۷۹۰ھ) شیخ الاسلام مخزومی (۴۵۱-۸۱۷ھ) حافظ عراقی (۴۲۵-۸۰۶ھ) نور الدین یثربی (۴۳۵-۸۰۷ھ)۔

تدریس: آپ کی تدریسی خدمات بڑی طویل ہیں، مختلف مقامات پر آپ کا علمی فیض جاری رہا، چند مدارس کے نام یہ ہیں، مدرسہ حسینیہ و منصوریہ، مدرسہ بھیر سیہ، مدرسہ زینیہ، مدرسہ محمودیہ اور مدرسہ مؤیدہ، خانقاہ بھیرس میں آپ بیس سال رہے، ہر فن کی کتابیں آپ نے کامیابی کے ساتھ پڑھائیں۔

تلامذہ: آپ کے تلامذہ کی تعداد یوں تو بے شمار ہے؛ مگر چند مشاہیر کے نام یہ ہیں: امام سخاوی (۸۳۱-۹۰۲ھ) کمال ابن ہمام (۷۹۰-۸۶۱ھ) قاسم بن قطلوبغا (۸۰۲-۸۷۹ھ) برہان الدین القشقلندی (۸۳۱-۹۲۲ھ) ابن امیر حاج (۸۲۵-۸۷۹ھ) برہان الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵ھ) شیخ زکریا انصاری (۸۲۳-۹۲۶ھ)۔

علمی مقام: آپ کے تلمیذ رشید علامہ سخاوی کہتے ہیں: وقد شهد له القدماء بالحفظ والثقة والامانة والمعرفة التامة والذهن الوقاد والذكاء المفرط وسعة العلم في فنون شتى یعنی آپ کے عہد کے قدیم علماء و مشائخ نے آپ کے حافظہ، ثقاہت، امانت، کامل بصیرت، بیدار ذہنی، زبردست ذہانت اور مختلف علوم میں آپ کی وسعت علمی کی شہادت دی ہے، آپ کے استاذ شیخ عراقی کے الفاظ یہ ہیں: ”اعلم اصحابہ بالحديث“ اپنے ساتھیوں میں علم حدیث میں آپ سب پر فائق ہیں، علامہ تقی فاسی اور برہان حلبی کے الفاظ یہ ہیں: ”مارأینا مثله“ میں نے ان کے جیسا عالم نہیں دیکھا۔ آپ ۲۱ رسال قاضی بھی رہے۔

تصنیفات: آپ بہت لکھاڑ تھے، ہر فن پر اپنی یادگار چھوڑی، آپ کی تصنیفات کی تعداد یوں تو زیادہ ہی ہے؛ مگر ۲۸۲ کتابیں علماء میں بہت زیادہ مشہور ہیں، ان میں سے بیشتر کتابیں حدیث اور علم حدیث سے متعلق ہیں۔

وفات: آپ کی وفات اوخر ذی الحجہ ۸۵۲ھ میں ہوئی، آپ کی نماز جنازہ میں علماء و مشائخ کی ایک بڑی تعداد تھی، بادشاہ وقت نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی اور مقام قرافہ میں علامہ دیلمی کے قریب آپ کو دفن کیا گیا، امام شافعی کی قبر مبارک بھی بالکل جوار میں ہی ہے۔

حرفِ خاطر

دیکھئے! وہ ساعت بھی آہی گئی، جس کا خود راقم کو اور نہ جانے کتنے ہی احباب کو، کچھ ایسا ہی اشتیاق تھا، جیسا کہ صحرائے عرب کے تشنہ لب مسافر کو مشروب بارد کا، اس نعمت کے شکرے میں کیوں نہ ہو جبین نیا زخم، قلب و جگر احساسات تشکر سے سرشار اور نفس جذبہ عبودیت سے لبریز؟

یہ جان کر کیا کیجیے گا کہ اس حقیر سی خدمت نے میرے ذہن و دماغ میں کب اپنی جگہ بنائی، اس کا خاکہ اور نقشہ کب تیار ہوا اور کن مراحل و ادوار سے گذر کر منصبہ شہود پر جلوہ فگن ہونے کے لیے اپنے بال و پر تول رہی ہے؟ بس اتنا سمجھیے کہ زمانہ طالب علمی کے اختتام پر یہ امنگ اٹھی اور غیر معمولی عرصہ اس کی تیاری میں بسر ہوا، بالآخر الفاظ و نقوش کا یہ مجموعہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

علم حدیث اور مصطلح الحدیث کی اہمیت کسی بھی ذی علم اور صاحب بصیرت مخفی نہیں ہے، اس پر روشنی ڈالنا سورج کو چراغ دکھانے سے کم نہیں ہوگا، قصہ مختصر یہ کہ علوم قرآن کے بعد اگر کوئی علم اہمیت و فضیلت کا حامل ہے، توہ علوم حدیث ہے؛ بلکہ بعض وجوہ سے (جو کہ علوم حدیث کے ماہرین پر مخفی نہیں ہیں) کہیں اس سے زیادہ شرف و منزلت رکھتا ہے۔

اصول حدیث میں تصنیف کا آغاز، غیر مستقل ہی سہی الامام محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ سے ہو چکا تھا؛ مگر مستقل تصنیف سب سے پہلے ابن خلدون و رامہرمزی نے کی ہے، اس کے بعد دسیوں، بیسیوں نہیں؛ سیکڑوں کتب تصنیف کی گئیں، جن کی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ یہ کہنے میں کوئی باک نہیں محسوس کرتا کہ جو قبولیت عام اور شہرت دوام، حافظ الدنیا، شیخ الاسلام، علامہ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ کی ”نخبۃ الفکر“ اور ”نزہۃ

النظر“ کو ملی، وہ کسی اور کی کتاب کو حاصل نہیں ہوئی، یہی وجہ ہے کہ اس پر جس قدر اور جتنی حیثیتوں سے کام ہوا ہے، وہ کسی دوسری کتاب کے حصے میں نہیں آیا ہے، خود راقم نے ”نزہۃ النظر“ مطبوعہ اتحاد بکڈ پو کے مقدمے میں ۶۷ لوگوں کا تذکرہ کیا ہے جنہوں نے بزبان عربی ”نخبۃ الفکر“ اور ”نزہۃ النظر“ پر مختلف حیثیتوں سے کام کیا ہے، دوسری زبانوں میں خدمت انجام دینے والے ان پر مستزاد ہیں، ان تمام کے باوصف راقم نے اس کتاب پر قلم کیوں اٹھایا؟ اس کی خصوصیات کیا کیا ہیں؟ اس کا صحیح اندازہ آپ کو اسی وقت ہوگا جب کہ آپ ان اوراق کو بغور پڑھیں، پھر بھی اجمالی طور سے چند خصوصیات کی طرف توجہ مبذول کرائی جاتی ہے:

- (۱) عبارت کی اصلاح کر کے صحیح اعراب سے مزین کیا گیا ہے۔ (۲) سلیس و شگفتہ ترجمہ کیا گیا ہے؛ مگر ایسا کہ ترجمہ، ترجمہ ہی ہے، ترجمانی نہ ہو جائے۔ (۳) ”نخبۃ الفکر“ کو ”نزہۃ النظر“ سے ممتاز کیا گیا ہے۔ (۴) ممتاز کرنے کے لیے قدیم طریقے یعنی خط کشیدہ کرنے کے بجائے جدید طریقہ یعنی توسین (.....) کو اختیار کیا گیا ہے۔ (۵) مزید متن کے حروف کو شرح کے حروف کے مقابلے میں نمایاں رکھا گیا ہے۔ (۶) قدیم طریقے کے مطابق ”تشریح“ کے عنوان کی جگہ ہر اصولی مسئلے پر اصل مسئلہ کا عنوان لگایا گیا ہے، تاکہ عنوان دیکھتے ہی معلوم ہو جائے کہ عبارت کس مسئلے سے متعلق ہے۔ (۷) ہر اصطلاح کی جامع مانع تعریف کی گئی ہے، پھر اکثر مواقع پر اس کی تبیین و تشریح بھی کر دی گئی ہے۔ (۸) اکثر اصطلاح کی مثالوں سے توضیح کی گئی ہے۔ (۹) کتاب میں مذکور حوالوں کی تخریج کی گئی ہے۔ (۱۰) وہ اصحاب اقوال ائمہ جو کتاب میں مبہم مذکور ہیں، ان کے نام کی تصریح کر دی گئی ہے۔ (۱۱) اصول حدیث کی متعدد قدیم و جدید کتب سے استفادہ کر کے مصنف کی مراد تک رسائی حاصل کی گئی ہے۔ (۱۲) کتاب کی کسی ایک یا دو شرح پر اعتماد کے بجائے دسیوں عربی و اردو شروحات کا مطالعہ کر کے بالکل صحیح مطلب تحریر کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ (۱۳) اکثر مسائل کی دوسری کتب مصطلح الحدیث سے تائید کی گئی ہے۔ (۱۴) کتاب میں ذکر کردہ

تعریف کے مقابلے میں دوسری تعریفیں بھی سپرد قلم کی گئی ہیں۔ (۱۵) فوائد کے عنوان کے تحت مشکل ترکیبوں کا حل اور مغلق عبارتوں کی تحلیل کی گئی ہے۔ (۱۶) فوائد کے زیر عنوان بیش بہا فنی و اصولی بحث رقم کی گئی ہے۔ (۱۷) افراط و تفریط اور ایجاز و تطویل؛ ہر ایک سے اجتناب کرتے ہوئے ”راہ اعتدال“ کو اختیار کیا گیا ہے۔ (۱۸) جدید رموز و اوقاف اور طریقہ املا کو برتا گیا ہے۔

آخر میں راقم الحروف ان تمام حضرات اکابر اور احباب کا صمیم قلب سے شکر گزار ہے جنہوں نے کسی بھی طرح اس کتاب کو منظر عام پر لانے میں تعاون کیا ہے۔

جناب مفتی محمد نعمان صاحب قاسمی، سابق معین المدرسین دارالعلوم دیوبند، میرے اسی کام میں نہیں؛ بلکہ ہر نوع کے جملہ کاموں میں معاون اور دست راست رہے، مولانا رضوان داہودی، مولانا عبد الحفیظ قاسمی بستوی اور مولانا لقمان مظاہری پالنپوری، اساتذہ جامعہ فیضان القرآن احمد آباد نے بھی متعدد مفید مشوروں سے نوازا ہے اور ہاں، مولانا عباد اللہ عمیس قاسمی، استاذ دارالعلوم شیخ زکریا دیوبند کی ہمہ جہت عنایات اگر راقم پر نہ ہوتی، تو ہر گز یہ کتاب منصہ ظہور پر نہیں آتی۔ نیز حضرت مولانا عبد الحمید صاحب قاسمی اور وہ جملہ معاونین جنہوں نے آغاز تصنیف سے لے کر مرحلہ طباعت تک جس نوع سے بھی دست تعاون دراز کیا، راقم الحروف ان تمام کا دل کی گہرائیوں سے شکر گزار ہے اور دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ان کو اپنے شایان شان جزائے خیر مرحمت فرمائے اور راقم سطور، اس کے والدین اور اساتذہ کے لیے صدقہ جاریہ بنائے اور احقر کی علمی و عملی ترقی کا بہترین زینہ بنائے۔ (آمین)

محمد شاہد قاسمی مدھوبنی

۱۲ محرم الحرام ۱۴۳۰ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْعَالِمُ الْعَامِلُ الْحَافِظُ، وَحَيْدُ دَهْرِهِ وَأَوَانِهِ،
 وَقَرِيدُ عَصْرِهِ وَزَمَانِهِ، شَهَابُ الْمِلَّةِ وَالِدَيْنِ، أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ
 الْعَسْقَلَانِيُّ، الشَّهِيرُ بِابْنِ حَجَرٍ - أَثَابَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِهِ وَكَرَمِهِ -

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں، جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔ شیخ الاسلام نے فرمایا جو مقتدی، عالم باعمل، حافظ حدیث، اپنے زمانے کے منفرد، اپنے وقت کے بے مثال اور دین و مذہب کے ستارے ہیں، جن کی کنیت ابو الفضل، نام گرامی احمد بن علی عسقلانی اور شہرت ابن حجر سے ہے۔ حق تعالیٰ شانہ اپنے فضل و کرم سے ان کو جنت مرحمت فرمائے۔

تشریح: مذکورہ بالا عبارت قاضی محمد اکرم سندھی اور علامہ ابوالحسن صغیر سندھی ثم مدنی کی شروح میں مرقوم نہیں ہے اور ملا علی قاری اور شاہ وجیہ الدین علوی گجراتی کی شروح میں موجود ہے، اسی طرح برصغیر: پاک و ہند و بنگلہ دیش کے اردو شارحین نے بھی ذکر کیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ عبارت بالا خود مصنف کا تحریر فرمودہ نہیں ہے؛ بلکہ ان کے بعد ان کے تلامذہ میں سے کسی نے الحاق کر دیا ہے؛ تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ عظیم الشان کتاب کس ذاتِ بابرکات کی تصنیف ہے؟ اور اس پر اعتماد قائم ہو جائے؛ اس لیے کہ مکین سے مکان کی قیمت کا زیادہ ہونا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔

حل لغات: ”الشیخ“ باب ضرب سے بوڑھا ہونا۔ اصطلاح میں ہر وہ شخص جو اپنے فن میں کامل ہو؛ ہر چند کہ جوان ہو، بالفاظ دیگر شیخ بڑے کو کہتے ہیں؛ خواہ عمر کے اعتبار سے یا مرتبہ

کے لحاظ سے۔ ”الإمام“ باب نصر سے امام بننا۔ اصطلاح میں ہر وہ شخص جس کی کسی فن میں اقتداء کی جائے۔ حافظ ابن حجر کی جملہ فنون حدیث میں امامت سے کیا کسی کو انکار ہے؟ ”العالم العامل“ عالم با علم، اپنے علم کے مطابق عمل کرنے والا۔ ”الحافظ“ یہ حدیث شریف سے اشتغال رکھنے والوں کے القاب میں سے ایک لقب ہے جس کا ذکر مستقلاً کیا جائے گا۔ ”وحید“ اکیلا، منفرد ”دھر“ امانہ ”اوان“ ان کی جمع بمعنی وقت، باب ضرب سے وقت ہونا۔ ”فرید“ وہ موتی جو سیپ میں تنہا ہو۔ وحید اور فرید کی اپنے مابعد کی طرف اضافت بمعنی ”فی“ ہے اور دوسرے کا پہلے پر عطف، عطف تفسیری ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلا جملہ ان کے اپنے شہر کے لحاظ سے ہو، یعنی اپنے شہر میں بے مثال اور لا جواب ہیں۔ دوسرا جملہ ان کے پورے زمانہ کے اعتبار سے ہو کہ ان کے زمانے میں کہیں بھی ان کی کوئی نظیر نہیں ”شہاب“ تارا ”ملة ودين“ بمعنی مذہب۔

”أبو الفضل“ مصنف کی کنیت ہے۔ اس کنیت کی وجہ یہ ہے کہ فضل نامی مصنف کو ایک لڑکا تھا جس پر یہ کنیت ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ فضل سے مراد اموال دنیویہ یا مناقب اخرویہ کی زیادتی ہو کہ مصنف دونوں سے خوب بہرہ ور تھے، اس وقت ”أب“ بمعنی صاحب ہوگا اور ایسا خوب ہوتا ہے، جیسے: حضرت علی کی کنیت ابو تراب ہے۔ درس مشکوٰۃ اور درس بخاری کے مصنف علامہ اسحاق جلال آبادی نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ میرے والد کے انتقال کے وقت میری عمر چار سال تھی اور ان کی کوئی بات یاد نہیں ہے، صرف اس قدر یاد ہے کہ انھوں نے فرمایا: میرے لڑکے کی کنیت ابو الفضل ہے۔ پھر بندے کو یہ بات حافظ سخاوی کی کتاب: ”الجواهر والدرر فی ترجمة الشيخ ابن حجر“ میں بھی مل گئی۔

”العسقلانی“ یہ عسقلان کی طرف نسبت ہے جو کہ ملک شام کے ساحل پر ایک شہر ہے۔ اس کی دو فصیلیں ہیں، خوب سرسبز و شاداب اور باغات والا شہر ہے۔ شاہ وجیہ الدین علوی گجراتی جن کا انتقال دسویں صدی ہجری کے آخر (۹۹۸ھ) میں ہوا ہے، انھوں نے اپنی شرح میں تحریر کیا ہے کہ ہمارے زمانے میں بالکل ویران ہے، وہاں کوئی باشندہ نہیں ہے۔

”الشہیر بابن حجر“ علامہ سید اصیل الدین (جو کہ تین واسطوں سے ملا علی قاری کے

مشکاۃ المصابیح کے استاذ ہیں) نے فرمایا کہ ابن حجر مصنف کا لقب ہے؛ اگرچہ کنیت کی صورت میں ہے۔ اس لقب کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پانچویں پشت پر ایک شخص کا نام ہے؛ جیسا کہ حافظ سخاوی نے (الضوء اللامع ۳۶/۲) میں اشارہ کیا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ حجر سے مراد سونا چاندی ہے، چوں کہ ان کے پاس سونا چاندی اور دوسرے اموال وافر مقدار میں تھے، اس لیے ان کو ”ابن حجر“ کہا جانے لگا۔ بعض لوگوں نے کہا: چوں کہ ان کی رائے بڑی ٹھوس اور مضبوط ہوتی ہے کہ ہر معترض کے اعتراض کو دور کر دیتی ہے اور ان کی رائے کو کوئی رد نہیں کر پاتا ہے، اس لیے ان کو ”ابن حجر“ کہا جاتا ہے، گویا کہ بات کی پختگی میں ”پتھر کی لکیر“۔

محدثین کے مراتب والقباب

حدیث نبوی کے ساتھ اشتغال رکھنے والے جملہ حضرات کے مراتب یکساں نہیں ہیں، اس لیے ان کے القاب بھی مختلف ہیں، مثلاً کوئی ”راوی“ ہے، کسی کو ”محدث“ کہا جاتا ہے، کوئی ”حافظ“ کے لقب سے ملقب ہے اور کسی کو ”حجت“ سے یاد کیا جاتا ہے، تو بعض کو ”حاکم“ بھی کہا جاتا ہے۔ ان القاب میں سے صرف راوی اور مُسند کی تعریف میں اتفاق ہے یعنی جو حدیث کو نقل کرے؛ خواہ اس کے مضمون کا اس کو علم ہو یا نہ ہو۔ (مقدمة تحفة الاحوذی ۸/۱-۱۰)

باقی تمام القاب میں اختلاف ہے، ہر شخص نے اپنے زمانے کے اعتبار سے اس کی تعریف کی ہے، گویا کہ زمانے کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف ہوتا ہے، چنانچہ شیخ تقی الدین سبکی نے حافظ جمال الدین مزی سے پوچھا کہ کتنی حدیثیں یاد ہونے پر کسی شخص کو ”حافظ“ کہا جاسکتا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ اس کا مدار عرف پر ہے۔ اسی طرح شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے اپنے استاذ علامہ زابد کوثری حنفی سے پوچھا کہ حافظ، حجت اور حاکم وغیرہ کی جو تعریفیں ذکر کی جاتی ہیں کیا وہ درست ہیں؟ اور ان کی دلیل کیا ہے؟ تو علامہ زابد کوثری نے جواب دیا کہ یہ اصطلاحات متاخرین کی متعین کردہ ہیں، متقدمین سے ان کا کوئی ثبوت نہیں ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے اپنی کتاب کا نام ”تذکرۃ الحفاظ“ رکھا ہے؛ جب کہ اس میں بہت سے ایسے حضرات کا بھی تذکرہ ہے جن سے حافظ کی تعریف میں ذکر کردہ تعداد کا دسواں حصہ بھی

مروی نہیں ہے۔

پھر شیخ عبدالفتاح ابو غده کے استاذ: شیخ عبداللہ غماری اور بہت سے حضرات نے مراتب محدثین میں سے لفظ ”حاکم“ کا انکار کیا ہے؛ اس لیے کہ اس کا مادہ حفظ کے کسی مرتبہ پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

موجودہ دور میں ان کی تعریف

علامہ ظفر احمد عثمانی صاحبِ اعلاء السنن نے موجودہ دور کے اعتبار سے ان کی تعریفیں اس طرح کی ہیں: محدث: جوشیوخ حدیث کی اجازت سے کتب حدیث کے مطالعہ اور درس و تدریس کا خوب اہتمام کرتا ہو اور روایت کے ساتھ ساتھ درایت کی بھی معرفت رکھتا ہو۔ حافظ: جو کسی حدیث کو سنے تو جان لے کہ صحاح میں ہے یا غیر صحاح میں ہے اور ایک ہزار یا اس سے زائد احادیث کے معانی سے واقفیت رکھتا ہو۔ حجت: جو شخص یہ کہہ دے کہ حدیث میں ایسا ایسا ہے، تو اس کی بات لوگوں میں حجت ہو، کوئی اس پر نکیر نہ کرے۔ (تعلیقات قواعد فی

علوم الحدیث ص ۲۸)

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَدِيرًا) حَيًّا قَيُّومًا سَمِيعًا بَصِيرًا، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأُكْبِرُهُ تَكْبِيرًا، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ (وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي أَرْسَلَهُ إِلَى النَّاسِ) كَافَّةً (بَشِيرًا وَنَذِيرًا، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّم تَسْلِيمًا كَثِيرًا)

ترجمہ: اللہ کے نام سے آغاز کرتا ہوں، جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔ حق تعالیٰ شانہ ہی جملہ حمد و ثنا کے مستحق ہیں، جو ہمیشہ سے علم والے، قدرت والے، زندہ، (تمام عالم کے) سنبھالنے والے، سننے والے اور دیکھنے والے ہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے، وہ (ذات میں) تنہا اور (صفات میں) کوئی اس کا شریک نہیں۔ میں ان کی خوب بڑائی بیان کرتا ہوں اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ ان کے بندے اور رسول

ہیں، حق جل مجدہ ہمارے آقا محمد ﷺ پر رحمت نازل کرے، جن کو اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کی طرف خوش خبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا اور آپ ﷺ کی آل اور آپ کے صحابہ کرام پر (رحمت نازل فرمائے) اور خدا تعالیٰ خوب سلام بھیجے۔

تفسیر: مصنفؒ نے اپنی کتاب کا افتتاح، تسمیہ و تحمید سے کیا ہے، اس کی تین وجہیں ہیں: (۱) قرآن کریم کی اقتداء کے لیے کہ اس میں تسمیہ کے بعد تحمید مذکور ہے۔ (۲) نبی کریم ﷺ کی حدیث کی اتباع کے لیے؛ کیوں کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: کل أمر ذي بال لا يبدأ بسم الله الرحمن الرحيم، وفي رواية: بحمد الله، فهو أقطع. اس حدیث کو امام نووی شارح مسلم اور علامہ تاج الدین سبکی نے ”حسن“ کہا ہے۔ (الأذکار للنووي ص ۲۰۱-۲۰۲۔ الطبقات للسبكي ۵/۱-۲۱)

(۳) سلف صالحین کی پیروی کے پیش نظر؛ اس لیے کہ اکثر سلف نے اپنی کتابوں کا آغاز تسمیہ کے بعد تحمید سے کیا ہے۔

ایک معروف اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہے کہ حدیث، تسمیہ و تحمید؛ دونوں سے ابتدا کی موجود ہے، تو اگر تسمیہ سے آغاز کیا جائے، تو حدیث تحمید پر عمل نہیں ہوگا اور اگر تحمید سے شروع کیا جائے، تو حدیث تسمیہ پر عمل نہیں ہو پائے گا؛ کیوں کہ ابتدا تو کسی ایک ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، روایت بالمعنی کی وجہ سے الفاظ بدل گئے ہیں، کسی نے ”بسم اللہ“ اور کسی نے ”بحمد اللہ“ سے روایت کر دیا ہے اور مقصود اللہ کے ذکر سے شروع کرنا ہے، چنانچہ بعض روایات میں ”لا يبدأ فيه بذكر الله“ بھی آیا ہے۔ (سنن الدار فطنی ۲۲۹/۱) لہذا تسمیہ و تحمید جس سے بھی آغاز کیا جائے، مقصود حاصل ہو جائے گا اور اگر دونوں کو جمع کر دیا جائے، تو نور علی نور۔

لیکن اگر ایک روایت ہونا تسلیم نہ کیا جائے؛ بلکہ دو روایت ہی مانا جائے، تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ ابتدا کی تین قسمیں ہیں: حقیقی، اضافی اور عرفی۔

حقیقی: وہ ابتدا ہے جو ہر چیز سے پہلے ہو۔

اضافی: وہ ابتدا ہے جو بعض سے پہلے ہو اور بعض کے بعد ہو۔

عرفی: وہ ابتدا ہے جو مقصود سے پہلے ہو؛ خواہ اس سے پہلے کچھ ہو یا نہ ہو، تو حدیث تسمیہ میں ابتدا سے مراد حقیقی ہے اور حدیث تحمید میں اضافی یا عرفی یا دونوں میں عرفی مراد ہے۔

شہادتین کے ذکر کی وجہ

مصنفؒ نے متن کتاب میں شہادتین کو ذکر نہیں کیا ہے، شرح میں ذکر کیا ہے؛ جب کہ حدیث میں ہے: کل خطبة ليس فيها التشهد، فهي كاليد الجذماء۔ رواه أبو داود (جس خطبہ میں شہادت نہ ہو وہ کٹے ہوئے ہاتھ کے مانند ہے) اس کی تین وجہیں ہو سکتی ہیں: (۱) متن میں اس لیے نہیں ذکر کیا تا کہ حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ ہو جائے اور شرح میں اس لیے ذکر کیا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر بھی عمل کرنا مستحسن ہے۔ (۲) متن میں اس لیے نہیں ذکر کیا کہ جملہ تحمید اس کو متضمن ہے اور شرح میں اس لیے ذکر کیا تا کہ جو چیز ضمناً ہوئی تھی وہ صراحۃً ہو جائے؛ کیوں کہ متن میں اختصار ملحوظ ہوتا ہے؛ جب کہ شرح میں تفصیل ملحوظ ہوتی ہے۔ (۳) خطبہ جمعہ وغیرہ پر حدیث کو محمول کرنے کی وجہ سے متن میں ذکر نہیں کیا اور شرح میں اس لیے ذکر کیا تا کہ حدیث کے عموم پر عمل ہو جائے۔

درود و سلام بھیجنے کی غرض

شہادتین کے بعد شان رسالت میں درود و سلام کا تحفہ بھیجا، اس لیے کہ حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے: یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً۔ الآیۃ اور اس لیے بھی کہ حق جل مجدہ کے جملہ احسانات بندے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی وجہ سے ہیں، گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ”محسن انسانیت“ ہے اور حدیث میں ہے کہ جو لوگوں کا شکریہ ادا نہیں کرتا ہے وہ اللہ کا بھی شکر گزار نہیں۔

کافۃ کی ترکیب

ترکیبی اعتبار سے اس میں تین احتمال ہیں، (۱) ”الناس“ سے حال واقع ہو، تقدیر عبارت ہوگی: إلی الناس جمیعاً (۲) مصدر محذوف کی صفت ہو کر مفعول مطلق ہو، تقدیر عبارت ہوگی: ”إرسالاً کافۃً أي عامۃ لہم“ (۳) ضمیر منصوب سے حال واقع ہو، اس وقت مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہوگا اور تاء مبالغہ کے لیے ہوگی۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے: أرسلہ إلی الناس جامعاً لہم فی الإبلأغ، مانعاً لہم عن ما یضرہم۔ پہلا احتمال اظہر ہے۔

(أما بعد! فَإِنَّ التَّصَانِيفَ فِي اصطلاح أهل الحديث قَدْ كَثُرَتْ) لِلْأَيِّمَةِ فِي الْقَدِيمِ وَالْحَدِيثِ، فَمِنْ أَوَّلِ مَنْ صَنَّفَ فِي ذَلِكَ: الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ الرَّامَهُرْمُزِيُّ، كِتَابُهُ: ”الْمُحَدَّثُ الْفَاصِلُ“؛ لَكِنَّهُ لَمْ يَسْتَوْعِبْ، وَالْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيُّ؛ لَكِنَّهُ لَمْ يُهَذِّبْ وَلَمْ يُرْتَّبْ، وَتَلَاهُ أَبُو نَعِيمٍ الْأَصْفَهَانِيُّ، فَعَمِلَ عَلَى كِتَابِهِ مُسْتَخْرِجاً، وَأَبْقَى أَشْيَاءَ لِلْمُتَعَقِّبِ، ثُمَّ جَاءَ بَعْدَهُمُ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ الْبَغْدَادِيُّ، فَصَنَّفَ فِي قَوَانِينِ الرَّوَايَةِ كِتَاباً سَمَّاهُ: ”الْكِفَايَةُ“، وَفِي آدَابِهَا كِتَاباً بِاسْمَاهُ: ”الْجَامِعُ لِآدَابِ الشَّيْخِ وَالسَّامِعِ“ وَقَالَ فِيهِ مَنْ فَنُونَ الْحَدِيثِ إِلَّا وَقَدْ صَنَّفَ فِيهِ كِتَاباً مُفْرَداً، فَكَانَ كَمَا قَالَ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ ابْنُ نُقْطَةَ: ”كُلُّ مَنْ أَنْصَفَ عِلْمَ أَنَّ الْمُحَدِّثِينَ بَعْدَ الْخَطِيبِ عِيَالٌ عَلَى كُتُبِهِ“، ثُمَّ جَاءَ بَعْدَهُمْ بَعْضُ مَنْ تَأَخَّرَ عَنِ الْخَطِيبِ، فَأَخَذَ مِنْ هَذَا الْعِلْمِ بِنَصِيبٍ، فَجَمَعَ الْقَاضِي عِيَاضُ كِتَاباً لَطِيفاً سَمَّاهُ: ”الْإِلْمَاعُ“، وَأَبُو حَفْصٍ الْمِيَانِجِيُّ جُزْءاً اسْمَاهُ: ”مَا لَا يَسَعُ الْمُحَدَّثُ جَهْلُهُ“ . وَأَمْثَالُ ذَلِكَ مِنَ التَّصَانِيفِ الَّتِي اشْتَهَرَتْ (وَبُسِطَتْ) لِيَتَوَقَّرَ عِلْمُهَا، (وَاخْتَصِرَتْ) لِيَتَيَسَّرَ فَهْمُهَا.

ترجمہ: حمد و صلاۃ کے بعد، اس میں شک نہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں ائمہ متقدمین

ومتاخرین کی تصانیف بکثرت ہیں، چنانچہ ان لوگوں میں سے جنہوں نے سب سے پہلے اس فن میں تصنیف کی: قاضی ابو محمد رامبرمزی ہیں، انہوں نے اپنی کتاب: ”المحدث الفاصل بین الراوی والواعی“ (لکھی)؛ لیکن انہوں نے (تمام فنون کا) احاطہ نہیں کیا اور حاکم ابو عبد اللہ نیشاپوری ہیں، انہوں نے مفتی اور مرتب نہیں کیا۔ ان کے بعد ابو نعیم اصفہانی آئے، انہوں نے امام حاکم کی کتاب پر مستخرج لکھا اور کچھ چیزیں بعد میں آنے والوں کے لیے چھوڑ دیں۔ ان تمام حضرات کے بعد خطیب ابو بکر بغدادی آئے، انہوں نے روایت کے اصول وضوابط سے متعلق ایک کتاب لکھی، جس کا نام: ”الکفایۃ فی علم الروایۃ“ رکھا اور روایت کے طور و طریقوں سے متعلق بھی ایک کتاب تصنیف کی، جس کا نام: ”الجامع لأدب الشیخ والسماع“ رکھا۔ حدیث کا فن کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ جس میں خطیب نے مستقل کتاب تصنیف نہ کی ہو، ان کے شایان شان حافظ ابو بکر ابن نقطہ کا یہ قول بجا ہے کہ ”ہر انصاف پرور کو اس بات کا یقین ہے کہ خطیب بغدادی کے بعد آنے والے محدثین، ان کی کتابوں کے خوشہ چیں ہیں“، پھر قاضی، حاکم اور ابو عبد اللہ اصفہانی کے بعد کچھ لوگ پیدا ہوئے جو خطیب بغدادی سے بھی مؤخر تھے، انہوں نے اس علم (اصول حدیث) سے حظ وافر حاصل کیا، چنانچہ قاضی عیاض نے ایک عمدہ کتاب تحریر کی، جس کا نام: ”الإلماع إلی معرفۃ الروایۃ وتقیید السماع“ تجویز کیا اور ابو حفص میانجی نے بھی ایک رسالہ مرتب کیا، جس کا نام: ”مالایسع المحدث جہلہ“ رکھا۔ یہ اور ان جیسی دوسری مشہور و معروف تصنیفات، ان میں سے بعض مفصل تحریر کی گئی؛ تاکہ اس میں معلومات زیادہ سے زیادہ ہوں اور بعض مختصر انداز میں لکھی گئی؛ تاکہ اس کو سمجھنا آسان ہو۔

اصول حدیث میں تصنیف کا آغاز

اصول حدیث تحریر کرنے کی داغ بیل تو حضرت امام شافعیؒ نے ڈال دی تھی، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب: ”الرسالہ“ میں اصول حدیث کے بہت سے اہم اہم مباحث ذکر کیے ہیں، ان کے بعد امام مسلمؒ نے ”مقدمہ مسلم شریف“ میں متعدد اہم مسائل پر گفتگو فرمائی ہے۔ پھر

امام ترمذی نے بھی ”العلل الصغیر“ جو کہ ترمذی شریف کے آخر میں ملحق ہے اور ”العلل الکبیر“ کے اندر بہت سے پیچیدہ مسائل، اصول حدیث سے متعلق ذکر کیا ہے؛ بلکہ مقدمہ مسلم سے بھی زیادہ مسائل امام ترمذی کی کتاب میں زیر بحث آئے ہیں، اسی طرح امام ابوداؤد نے اہل مکہ (زادھا اللہ شرفا وعظمتہ) کی طرف اپنی ”سنن“ کے تعارف کیلئے جو رسالہ ارسال کیا تھا، اس میں بھی بہت سے عمدہ مسائل جمع ہو گئے ہیں یہ رسالہ ”سنن ابوداؤد“ کے شروع میں لگا ہوا ہے اور مستقل طور پر بھی شیخ عبدالفتاح ابوغدہ حلبی کی تحقیق و تعلیق سے شائع ہوا ہے۔

مذکورہ تمام کتابوں میں اصول حدیث کے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے؛ لیکن اس فن کی وہ مستقل تصنیفیں نہیں ہیں، اس کام کا مستقل آغاز تو چوتھی صدی ہجری میں ہوا، اس صدی میں بہت سے حضرات نے مستقل طور پر قلم اٹھایا، جن میں قاضی ابو محمد رامہرمزی بھی ہیں، رہی یہ بات کہ سب سے پہلے حقیقتہً کس نے یہ کام کیا اس کا علم یقین کے ساتھ مصنف کو نہیں ہو سکا، اسی لیے وہ تعبیر اختیار کی ہے کہ جن لوگوں نے سب سے پہلے مستقل کتاب تصنیف کی ہے، ان میں قاضی ابو محمد رامہرمزی اور حاکم ابو عبد اللہ ہیں، اول الذکر کی کتاب کا نام ”المحدث الفاصل بین الراوی والواعی“ ہے، جو کہ تشنہ تکمیل ہے اور ثانی الذکر کی کتاب کا نام ”معرفة علوم الحديث“ ہے، جو غیر منقح اور بے ترتیب ہے، اس کے بعد سلسلہ تصنیف یوں ہی ہر دور میں جاری رہا، جیسا کہ مصنف نے کتاب میں ذکر کیا ہے، جو کہ ترجمہ سے واضح ہے۔

فوائد: ”کتابہ“ یہ فعل مقدر کا مفعول بہ ہے، مصنف نے جب یہ کہا کہ ابتداءً تصنیف کرنے والوں میں ابو محمد رامہرمزی ہیں، تو سوال پیدا ہوا کہ کیا چیز تصنیف کی؟ (ای شیء صنف؟) جواب دیا کہ صنف کتابہ: المحدث الفاصل۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ”أعني“ فعل مقدر کا مفعول بہ ہو؛ لیکن یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ ”صنف“ مذکور کا مفعول ہو؛ اس لیے کہ اس کا فاعل ”من“ اسم موصول کی ضمیر ہے، جو اگرچہ لفظ کے اعتبار سے مفرد ہے؛ مگر معنی کے اعتبار سے جمع ہے؛ گویا ایک جماعت نے تصنیف کیا اور مذکورہ کتاب کو پوری جماعت نے تصنیف نہیں کیا ہے؛ بلکہ صرف ایک قاضی صاحب نے تصنیف کیا ہے۔

”مستخرجاً“ یہ اسم مفعول ہے اور ”عمل“ کا مفعول بہ ہے۔ جار مجرور فعل سے متعلق

ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ابو نعیم اصفہانی نے امام حاکم کی کتاب پر مستخرج لکھا اور علامہ عراقی کے بقول مستخرج یہ ہے کہ کسی کتاب کو لے کر اس کے مصنف کی سند کے علاوہ اپنی سندوں سے اس کتاب کی احادیث کی تخریج کی جائے اور صاحب کتاب کے ساتھ اس کے شیخ یا اوپر کسی راوی پر اجتماع ہو جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اسم فاعل ہو، اس وقت فعل کی ضمیر سے حال واقع ہوگا، جار مجرور اسی حال سے متعلق ہوگا اور فعل متعدی کو لازم کے درجہ میں اتار لیا جائے گا، مطلب دونوں صورتوں میں وہی ہوگا جو اوپر مذکور ہوا؛ البتہ اس صورت کا درسی ترجمہ یہ ہوگا: ان کی کتاب پر استخراج کرتے ہوئے کام کیا۔

مستخرج کے علاوہ ایک لفظ ”مستدرک“ بولا جاتا ہے، جس کا مطلب ہوتا ہے: کسی کتاب کی چھوٹی ہوئی باتوں کو بیان کرنا، جیسے امام حاکم کی ”مستدرک عسی الصحیحین“ معروف و مشہور ہے۔ ابو نعیم اصفہانی نے امام حاکم کی کتاب کا استخراج اور استدراک؛ دونوں کیا ہے؛ لیکن اس کے باوجود مصنف نے صرف مستخرج کہا ہے، اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ ابو نعیم نے امام حاکم کی کتاب پر جو اضافہ کیا ہے وہ حاکم کے ذکر کردہ مباحث کے تابع ہیں، امور مستقلہ نہیں ہیں۔

”الجامع لأدب الشیخ والسامع“ کتاب کے تمام نسخوں میں نام اسی طرح مذکور ہے؛ مگر ماضی قریب کے نامور محقق شیخ عبدالفتاح ابو غدہ فرماتے ہیں کہ اس کا صحیح نام یہ ہے: الجامع لأدب الراوی والسامع. (طفر الأمانی ص ۵۰) جب کہ کتاب اس نام سے مطبوع ہے: ”الجامع لأخلاق الراوی وآداب السامع“.

”قل فن من فنون الحدیث...“ قلت بمعنی نفی وعدم ہے اور استثناء عموم احوال سے ہے، تقدیر عبارت ہے: لایوجد فن من فنون الحدیث بوصف من الأوصاف إلا حال کونه متصفا بهذه الصفة أي بأن صنف الخطیب. (حدیث کا کوئی فن کسی وصف کے ساتھ متصف نہیں پایا جائے گا؛ مگر اس وصف کے ساتھ کہ خطیب بغدادی نے اس فن میں مستقل کتاب تصنیف کی ہو)

”مالا یسع المحدث جہلہ“ اس کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں: (۱) پہلے کا فتح اور

دوسرے کا ضمہ، مطلب ہوگا: ”مالا ینبغی للمحدث جہلہ“ (ایسی کتاب جس سے ناواقفیت محدث کے لیے مناسب نہیں) (۲) پہلے کا ضمہ دوسرے کا فتح، مطلب ہوگا: ”الشیء الذی لا یطیق المحدث جہلہ“ (ایسی کتاب جس سے محدث ناواقف نہیں رہ سکتا)

کتاب کے نام سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ہر محدث کے لیے ایک ناگزیر تحفہ ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ علمی اغلاط، احادیث ضعیفہ اور موضوع سے بھری پڑی ہے، کوئی بحث منقح اور محرر نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اصول حدیث کی اہم کتب کے ضمن میں اس کو کیسے شمار کیا؟ اور جن کو ذکر کرنا چاہیے ان کو چھوڑ دیا۔ اگر مصنف اس کو یہاں نہ ذکر کرتے، تو کوئی اس کو جانتا بھی نہیں۔ اس کی شان کے مطابق یہ نام درست ہے: مایسع المحدث جہلہ (حاشیہ

فعولاً اثر للشیخ عبدالفتاح أبو غده الحلبي ص ۳۹)

”وأمثال ذلك...“ یہ مرفوع ہے، یا تو اس لیے کہ مبتدا ہے، اس کی خبر محذوف ہے، تقدیر عبارت ہے: وأمثال ذلك كثيرة. یا اس لیے مرفوع ہے کہ خبر محذوف پر معطوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے: التصانيف الكثيرة ما ذكر، وأمثال ذلك. یہ بھی احتمال ہے کہ منصوب ہو اور تقدیر عبارت اس طرح ہو: صنف المحدثون ذلك، وأمثال ذلك. بہرہ صورت مصنف کا قول: ”من التصانيف التي...“ حال واقع ہے ”أمثال ذلك“ سے۔

”واختصرت ليتيسر فهمها“ یعنی بعض کتابیں مختصر لکھی گئیں تاکہ اس کو سمجھنا آسان ہو، علامہ قاسم بن قطلوبغا جو مصنف کے شاگرد ہیں، انھوں نے مصنف سے یہ اعتراض کیا کہ مختصر کتابوں کو حفظ کرنا آسان ہوتا ہے نہ کہ سمجھنا؛ لہذا ”ليتيسر حفظها“ کہنا چاہیے۔ مصنف نے اس کا جواب دیا کہ فہم سے مراد ایسا مضبوط فہم ہے جو جلدی سے زائل نہ ہو، جب کتاب مختصر ہوگی، تو اس کو حفظ کرنا سہل ہوگا اور جب یاد ہو جائے گی، تو خوب اچھی طرح سمجھ میں بھی آجائے گی اور ذہن سے جلدی نہیں نکلے گی، اس کے برخلاف مفصل کتابوں کو یاد کرنا دشوار ہوتا ہے؛ اس لیے کہ جب تک آخر تک پہنچے گا، شروع کا ذہن سے او جھل ہو جائے گا؛ لہذا ایسی کتابوں کو سمجھنا بھی مشکل ہوگا اور اگر سمجھ میں آ بھی جائے، تو وہ فہم متین نہ ہوگا، جلد ہی ذہن سے او جھل ہو جائے گا۔ (القول المبتکر علی شرح نخبۃ الفکر ص ۶۶)

فنون حدیث کتنے ہیں؟

خطیب بغدادی کے تذکرے میں آیا کہ انھوں نے اکثر فنون میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں؛ اس لیے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ فنون حدیث کی تعداد کو جانا جائے۔ چنانچہ علامہ سیوطی نے علامہ حازمی سے نقل کیا ہے کہ ان کی تعداد سو سے اوپر ہے، خود علامہ سیوطی کی کتاب: ”تدریب الراوی“ میں ۹۳ اقسام ہیں، اگر طالب علم کسی ایک میں اپنی تمام عمر صرف کر دے، پھر بھی اس کی انتہاء کو نہیں پہنچ سکتا۔ مقدمہ ابن صلاح جس کے مناقب آئندہ آرہے ہیں، اس میں ۶۵ انواع کا تذکرہ ہے۔ امام نووی نے بھی انھیں کی اتباع کی ہے۔ (إمعان النظر ص ۶)

إلى أن جاء الحافظ الفقيه تقي الدين أبو عمرو عثمان بن الصلاح عبد الرحمن الشهير زوري، نزيل دمشق، فجمع -لما زلّي تدریس الحديث بالمدرسة الأشرفية- كتابه المشهور، فهدّب فنونه، وأملأه شيئاً بعد شيء؛ فلهمذا لم يحصل ترتيبه على الوضع المتناسب. واعتنى بتصانيف الخطيب المتفرقة، فجمع شتات مقاصدها، وضم إليها من غيرها نخب فوائدها، فاجتمع في كتابه ما تفرّق في غيره؛ فلهمذا عكف الناس عليه، وساروا بسيره، فلا يحصى كم ناظم له، ومختصر، ومستدرك عليه، ومقتصر، ومعارض له، ومُنْتَصِر.

ترجمہ: (اصول حدیث میں تصنیف کا سلسلہ چلتا رہا) یہاں تک کہ حافظ فقیہ ابو عمرو عثمان بن صلاح شہر زوری مقيم دمشق کا دور آیا، جب ”مدرسہ اشرفیہ دمشق“ میں حدیث شریف کی تدریس ان کے حوالے کی گئی، تو انھوں نے اپنی معروف کتاب (مقدمة ابن الصلاح) تالیف کی، اس کے فنون کی تنقیح کی اور حسب ضرورت داعیہ وقتاً فوقتاً اس کا املا کرایا؛ اسی لیے اس کی مناسب ترتیب نہ ہو سکی اور ابن صلاح نے خطیب بغدادی کی مختلف تصنیفوں کو یکجا کر کے، ان کے منتشر مواد کو اکٹھا کیا اور ان کے ساتھ دوسری کتابوں سے چیدہ چیدہ فوائد بھی شامل کر دیئے، چنانچہ دوسری کتابوں میں جو باتیں بکھری پڑی تھیں، وہ سب ابن صلاح کی

کتاب میں مجتمع ہو گئیں؛ اسی لیے محدثین نے اس کو لازم پکڑ لیا اور اس کے قدم سے قدم ملا کر چلے، تو شمار نہیں کیا جاسکتا کہ کتنوں نے اس کو نظم اور مختصر کیا، کتنوں نے اس کا تاملہ اور اقتصار کیا اور کتنوں نے اس کی مخالفت کی اور بہتوں نے اس کی معاونت کی۔

حافظ ابن صلاح اور اصول حدیث میں تصنیف

اصول حدیث میں تصنیف کا سلسلہ جو شروع ہوا تھا، وہ مسلسل جاری رہا، یہاں تک کہ جب حافظ ابن صلاح کا دور آیا اور دارالحدیث الاشرفیہ دمشق کا انھیں شیخ الحدیث بنایا گیا، تو انھوں نے بھی اصول حدیث میں ”علوم الحدیث“ کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی، جو کہ ”مقدمة ابن الصلاح“ سے لوگوں کے درمیان معروف ہوئی، اس کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ اس کے تمام مباحث منہج اور مہذب ہیں اور اس سے بھی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ کتاب جامع المحققات ہے؛ اس لیے کہ خطیب بغدادی کی متفرق کتابوں میں جو مضامین منتشر تھے، ان کو حافظ ابن صلاح نے اکٹھا کیا اور اس کے ساتھ ساتھ خطیب بغدادی کی کتب کے علاوہ دوسری کتابوں سے بھی عطر کشید کر کے اس کے ساتھ ملا دیا، ان خصوصیات کی بناء پر محدثین نے اصول حدیث میں مستقل کتابیں تصنیف کرنا ترک کر دیا؛ بلکہ تمام لوگ ”مقدمة ابن الصلاح“ کو پکڑ کر بیٹھ گئے اور اس کے نقش قدم پر چلنے لگے اور پھر اس کی مختلف انداز سے خدمت کی: کسی نے اس کے مضامین کو نظم میں پیش کیا۔ جیسے: علامہ عراقی نے ”النفیة الحدیث“ کے اندر۔ پھر اس کی خود ہی شرح بھی کر دی، جس کا نام: ”النصرة والتذكرة“ ہے، یہ بعض لوگوں کے اعتبار سے ہے ورنہ تو مشہور یہ ہے کہ یہ نام متن کا ہے اور متن اسی نام سے مطبوع بھی ہے اور اسی طرح ”فتح المغیث“ کے نام سے بھی مطبوع ہے۔ اور حافظ سخاوی نے بھی اس کی شرح ”فتح المغیث“ کے نام سے کی ہے۔ یہ شرح اصول حدیث میں موسوعہ سے کم نہیں ہے۔ نظم کرنے والوں میں دوسرا نام قاضی شہاب الدین حدلی کا ہے۔ کتنوں نے اس کا اختصار کیا یعنی اس کے تمام مضامین کو پہلے سے کم الفاظ میں بیان کیا۔ جیسے: حافظ ابن کثیر نے ”اختصار علوم الحدیث“ کے اندر، پھر ماضی قریب میں شیخ احمد بن

محمد شاہ مصری نے اس کی شرح ”الباعث الحثیث“ کے نام سے تحریر کی ہے اور جیسے: علامہ باجی مالکی، حافظ علاء الدین ابن الترمذی اور امام نووی، مؤخر الذکر نے اس کا دو مرتبہ اختصار کیا ہے: ایک مرتبہ ”الإرشاد“ کے نام سے اور دوسری مرتبہ ”التقریب“ کے نام سے۔ پھر تقریب کی بہت سے لوگوں نے شرح لکھی، جن میں علامہ سیوطی کی ”تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی“ بہت ہی مفصل اور مشہور ہے۔ بہت سے حضرات نے اس کا استدراک کیا، یعنی جو باتیں ان سے چھوٹ گئی تھیں، ان کی تلافی کر دی۔ جیسے: حافظ مغلائی، ان کی کتاب کا نام ہے: ”اصلاح ابن الصلاح“ اور جیسے: شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی، ان کی کتاب کا نام ہے: ”محاسن الاصطلاح“ کتنے ہی ایسے ہیں جنہوں نے اس کا اقتصار کیا، یعنی اس کے بعض مقاصد کو ذکر کیا۔ ایسے بہت سے حضرات ہیں، مثلاً: ابن دقیق العید نے ”الإقتراح“ کے اندر۔ ایک بڑی تعداد ان کی مخالفت کرنے والی بھی ہے یا تو اس طرح کہ ان کے مقابلے میں ان کی جیسی کتاب تصنیف کی ہو، جیسے: ابن ابی الدم، یا اس کتاب کے الفاظ و معانی پر اعتراض کیا ہو، جیسے: حافظ ابن حجر نے ”النکت علی ابن الصلاح“ کے اندر اور کچھ اللہ کے بندے ایسے ہیں جنہوں نے ابن صلاح کی کتاب پر کیے جانے والے اعتراضات کا جواب دے کر ان کی نصرت و حمایت کی ہے۔ جیسے: مصنف ابن حجر اور ان کے شیخ علامہ عراقی۔ مؤخر الذکر کی کتاب کا نام ہے: ”التقید والإيضاح لما أطلق وأغلق من کتاب ابن الصلاح“۔

تفصیل کے لیے ”نزہۃ النظر“ مطبوعہ اتحاد بک ڈپو کا مقدمہ ص ۱۴-۱۹ دیکھیے! راقم نے اس میں بہت کچھ جمع کر دیا ہے۔

یہ تو ابن صلاح کی کتاب کی خصوصیات تھیں، دوسری طرف کچھ عیوب بھی ایسے ہیں جو ان کی کتاب میں در آئے ہیں، مثلاً یہ کہ فنون حدیث کی آپس میں جیسی ترتیب ہونی چاہیے وہ نہ ہو سکی؛ لیکن ان کی طرف سے بطور معذرت یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ انہوں نے ہام مصنفین کی طرح پہلے تمام مضامین کا ذہن میں خا کہ تیار کر کے کتاب مرتب نہیں کی ہے؛ بلکہ حسب ضرورت وقتاً فوقتاً کچھ کچھ باتوں کا املا کرایا ہے، کبھی ایک فن کی کسی بات کی ضرورت پڑی، تو اس

کو لکھوادیا اور کسی وقت دوسرے فن کی ضرورت پڑی، تو اس کی بات لکھوادی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں فنون کے درمیان مناسبت کا فقدان کوئی قابلِ تعجب امر نہیں۔

فوائد: ”إلى أن جاء الحافظ“ یہ محذوف سے متعلق ہے۔ تقدیر عبارت ہے ”واستمر الأمر على ما ذكر من الكثرة والبسط والاختصار إلى أن جاء“

”المدرسة الأشرفية“ یہ مدرسہ دمشق کے قلعہ کے مشرقی دروازے کے پڑوس میں واقع تھا، اصل میں یہ مدرسہ ”قیمازیہ“ کے واقف ملک صارم الدین قاغاز بن عبداللہ نجمی کا گھر تھا، اس حصے میں اس کے حمام واقع تھے۔ پھر ۶۲۸ھ میں ملک اشرف مظفر الدین موسیٰ بن عادل نے اس کو دارالحدیث بنانے کا حکم دیا، چنانچہ اس کی تعمیر دو سال میں مکمل ہوئی، تو بادشاہ نے حافظ ابن صلاح کو اس کا سب سے پہلا شیخ الحدیث منتخب کیا۔ ان کے بعد یکے بعد دیگرے امام نووی اور دوسرے حضرات اس عہدہ پر فائز ہوتے رہے۔ سب سے آخر میں شیخ بدر الدین حسنی شامی اس عہدہ پر متمکن کیے گئے۔ یہ مدرسہ ان سطور کی تحریر سے چند سال قبل تک موجود تھا، اس میں شیخ حسین صعبیہ کی نگرانی میں ایک دینی مکتب قائم تھا۔ اس وقت اللہ اعلم۔ (حاشیہ شرح الشرح ص ۱۴۵)

”أملأه شيئاً بعد شيء“ شیئا ضمیر منصوب سے حال واقع ہے اور بعد شیئی واقعاً ظرف ہو کر ”شیئاً“ کی صفت ہے۔

حافظ ابن صلاح نے ”مقدمة ابن الصلاح“ تین سال چار مہینے تیرہ دن میں املا کرایا ہے؛ اس لیے کہ بروز جمعہ ۱۷ رمضان المبارک ۶۳۰ھ میں اس کا آغاز کیا اور بروز جمعہ ۳۰ محرم الحرام ۶۳۲ھ میں اختتام کیا ہے۔ (تعلیقات قفوا الأثر ص ۴۱)

(فَسَأَلَنِي بَعْضُ الْإِخْوَانِ أَنْ أُلَخِّصَ لَهُمُ الْمُهِّمَّ مِنْ ذَلِكَ) فَلَخَّصْتُهُ فِي أَوْرَاقٍ لَطِيفَةٍ، سَمَّيْتُهَا: ”نُجْبَةُ الْفِكْرِ فِي مُصْطَلَحِ أَهْلِ الْأَثَرِ“ عَلَى تَرْتِيبِ ابْتِكَارَتِهِ، وَسَبِيلِ انْتِهَاجَتِهِ، مَعَ مَا ضَمَمْتُ إِلَيْهِ مِنْ شَوَارِدِ الْفُرَائِدِ، وَزَوَائِدِ الْفَوَائِدِ، فَرَعَبَ إِلَيَّ ثَانِيًا أَنْ أَضَعَ عَلَيْهَا شَرْحًا يَحُلُّ رُمُوزَهَا، وَ يَفْتَحُ كُنُوزَهَا، وَ يُوضِّحُ مَا خَفِيَ عَلَى الْمُبْتَدِي مِنْ ذَلِكَ (فَأَجَبْتُهُ إِلَى

سُؤَالُهُ رَجَاءَ الْإِنْدَرَاكِ فِي تِلْكَ الْمَسَالِكِ، فَبَالِغَتْ فِي شَرْحِهَا فِي
الْإِيضَاحِ، وَالتَّوْجِيهِ، وَنَبَّهَتْ عَلَى خَبَايَا زَوَايَاهَا؛ لِأَنَّ صَاحِبَ الْبَيْتِ
أَدْرَى بِمَا فِيهِ، وَظَهَرَ لِي أَنَّ إِبْرَادَهُ عَلَى صُورَةِ الْبُسْطِ الْيَقِي، وَدَمَجَهَا
ضَمَّنَ تَوْضِيحَهَا أَوْفَقُ، فَسَلَكْتُ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ الْقَلِيلَةَ السَّالِثَ.

ترجمہ: پھر مجھ سے بعض بھائیوں نے التماس کیا کہ میں ان کے لیے مذکورہ کتب کے اہم
مباحث کی تلخیص کردوں، چنانچہ میں نے تھوڑے سے اوراق میں ان کا خلاصہ پیش کر دیا۔ جس
کا نام: ”نخبۃ الفکر فی مصطلح اہل الاثر“ رکھا۔ ایسی ترتیب پر جو میری ایجاد کی ہوئی اور
ایسے طریقے پر جو میرا ظاہر کیا ہوا ہے، ان عمدہ نفیس موتیوں اور مزید فائدوں کے ساتھ، جن کو میں
نے تلخیص کردہ اہم مباحث کے ساتھ شامل کر دیا ہے، پھر ان ہی حضرات نے مجھ سے دوبارہ
درخواست کی کہ میں ”نخبۃ“ کی ایک شرح لکھ دوں، جو اس کے اشارات کو حل اور اس کے خزانے کو
کھول دے اور اس کے جو مباحث مبتدی طلبہ پر مخفی ہوں ان کی وضاحت کر دے؛ چنانچہ میں
نے ان راہوں پر چلنے کی امید پر (جن پر محدثین چلے ہیں) ان کی درخواست قبول کر لی اور ”شرح
نخبۃ“ کے اندر ایضاح و توجیہ میں خوب مبالغے سے کام لیا اور اس کے مخفی گوشوں پر متنبہ کیا؛ کیوں
کہ صاحب خانہ اندرونی چیزوں سے واقف تر ہوتا ہے اور مجھے یہ محسوس ہوا کہ شرح بسط و تفصیل
کے ساتھ کرنا زیادہ لائق اور ”نخبۃ“ کو اس کی توضیح کے ضمن میں داخل کرنا زیادہ موافق ہے، چنانچہ
چہ میں نے اسی نہج کو اختیار کیا، جس پر چلنے والے تھوڑے لوگ ہیں۔

نخبہ و نزہۃ کی تالیف کا سبب

”نخبہ“ کی تالیف کا سبب یہ ہوا کہ چوں کہ حافظ ابن حجر سے پہلے اصول حدیث کی جو
مشہور کتابیں تصنیف کی گئیں، ان میں سے بعض مختصر تھیں؛ مگر جامع نہیں تھیں اور بعض مفصل
تھیں؛ مگر متعجب و مبہذب نہیں تھیں، ان میں کوئی بھی کتاب ایسی نہیں تھی جو متوسط اور ملخص ہو اور
تمام مسائل کو حاوی بھی ہو؛ اس لیے شیخ عز الدین بن جماعہ یا شیخ شمس الدین محمد بن محمد زکشی
نے مصنف سے درخواست کی کہ مذکورہ بالا صفات کی حامل کتاب اصول حدیث میں آپ

تصنیف کر دیں؛ چنانچہ مصنف نے ”نخبۃ الفکر فی مصطلح اہل الأثر“ کے نام سے وہ کتاب تصنیف کر دی، اس کتاب کی تصنیف میں یہ طریقہ اختیار کیا: ”اولاً مقدمة ابن الصلاح“ کا عطر کشید کیا، ثانیاً دوسری کتابوں سے عمدہ عمدہ موتیاں نکال کر اس کے ساتھ شامل کیا، ثالثاً مزید فوائد اپنی طرف سے بڑھائے۔ یہ تو تصنیفی خصوصیات تھیں، دوسری طرف ترتیب بھی ایسی البیلی اور انوکھی اختیار کی کہ ان سے پہلے کسی نے اس کو اختیار نہیں کیا تھا، سب سے پہلے انھوں نے ہی اس کو ایجاد کیا اور وہ ہے ”سبر و تقسیم“ کا طریقہ، جیسا کہ کتاب سے ظاہر ہے۔ ان سے پہلے کے لوگوں کا یہ طریقہ رہا ہے کہ ہر قسم کو مستقل نوع کے اندر ذکر کرتے اور ان کے درمیان آپس میں مناسبت کا بھی خیال نہیں کرتے ہیں، جیسا کہ مقدمہ ابن صلاح، وغیرہ کے مطالعہ سے ظاہر ہے۔

پھر وہی حضرات جنھوں نے متن تصنیف کرنے کی درخواست کی تھی، شرح لکھنے کی بھی درخواست کی اور یہ کہ وہ شرح اس طرز کی ہو کہ متن کے جو لفظی اشارات اور معنوی خزانے مبتدی طلبہ پر مخفی ہیں، وہ اس شرح سے مکمل کھل جائیں، چنانچہ میں نے ان کی یہ درخواست قبول کر لی اس امید پر کہ میں بھی اصول حدیث میں تصنیف کرنے والوں کی صف میں شامل ہو جاؤں اور پھر ان کی درخواست کے مطابق ”نخبہ“ کی شرح کے اندر لفظی اشارات اور معنوی نکات کی وضاحت اور اس کے مخفی گوشوں پر تنبیہ کرنے میں خوب مبالغہ کیا؛ کیوں کہ صاحب خانہ ہی اندرون خانہ کی چیزوں سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور شرح شروع کرتے وقت اس بات کا خیال آیا کہ شرح کو متن سے الگ نہ رکھا جائے، جیسا کہ عام دستور ہے؛ بلکہ ”نخبہ“ کو اس کی شرح کے ضمن میں داخل کر کے ایک کتاب بنا لیا جائے، چنانچہ اس خیال پر عمل کیا گیا۔

فوائد: ”مع ماضمت إلیہ“ یہ ”لخصتہ“ کی ضمیر مفعول سے حال واقع ہے، تقدیر عبارت ہے: ”لخصتہ مقرونا مع ما...“ ”من شوار د“ کے اندر ”من“ بیانیہ اسم موصول کا بیان ہے۔

”شوار د“ شاردۃ کی جمع ہے، یہ ماخوذ ”شرد البعیر“ إذا نڈ سے ہے (یعنی اونٹ بدکا) اور فرائد، فریدۃ کی جمع ہے جس کے معنی یکتا موتی، اس سے مراد عمدہ نکات ہے۔ اس کو اونٹ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جلدی حاصل نہ ہونے میں اور اضافۃ الصفہ إلی الموصوف ہے، اسی

طرح ”زوائد الفرائد“ میں بھی صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، زوائد، زائدۃ کی جمع اور فوائد فائدۃ کی جمع ہے۔ اس سے وہ مزید فائدے مراد ہیں جن کو مصنف نے اپنی طرف سے اضافہ کیا ہے، کسر نفسی کی وجہ سے اس کو زوائد سے تعبیر کیا ہے اور ”شوارد الفرائد“ سے وہ عمدہ نکات مراد ہیں جو دوسروں کی کتابوں سے اخذ کیے ہیں۔

”رجاء الاندراج في تلك المسالك“ رجاء منصوب بنزع الخافض ہے اور ”الاندراج“ میں الف لام مضاف الیہ کا عوض ہے، تقدیر عبارت ہے: ”لرجاء اندراجی، في مسالك المصنفين لأصول الحديث“ یعنی اس امید پر درخواست قبول کی کہ اصول حدیث میں تصنیف کرنے والوں کی راہ میں، میں بھی شامل ہو جاؤں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ تقدیر عبارت اس طرح ہو: ”لرجاء اندراج هذا الكتاب في مسالك كتب الأئمة“ یعنی درخواست قبول اس امید پر کی کہ یہ کتاب ائمہ اصول حدیث کی کتابوں کی راہ میں داخل ہو جائے کہ جیسا ان کتابوں سے فائدہ پہنچ رہا ہے، اسی طرح اس کتاب سے بھی پہنچے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تقدیر اس طرح ہو: ”لرجاء اندراج الطالبين لذلك الملخص في مسالك معرفة اصطلاحات المحدثين“ یعنی اس کتاب کو پڑھنے والے محدثین کے اصولوں سے واقف لوگوں کی راہوں میں داخل ہو جائیں۔

”حبایا“ ”خبیہ“ کی جمع ہے، جس کے معنی مخفی چیز اور ”زوايا“ ”زاویۃ“ کی جمع ہے جس کا معنی گوشہ اور کونہ ہے۔

(فأقول) طالباً من الله تعالى التوفيق فيما هنالك: (الخبر) عند علماء هذا الفن مرادف للحديث. وقيل: الحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، والخبر ما جاء عن غيره، ومن ثمّة قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها: ”الأخباري“، ولمن يشتغل بالسنة النبوية: ”المحدث“. وقيل: بينهما عموم وخصوص مطلق؛ فكل حديث خبر من غير عكس. وعبر ههنا بالخبر ليكون أشمل.

ترجمہ: تو میں اللہ تعالیٰ سے وہاں توفیق کا طالب ہو کر کہتا ہوں کہ خبر علماء اصول

حدیث کے اعتقاد میں حدیث کا ہم معنی ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ حدیث وہ ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اور خبر وہ ہے جو آپ کے علاوہ سے منقول ہو، یہی وجہ ہے کہ جو تاریخ اور اس جیسی چیزوں (قصص و امثال وغیرہ) سے تعلق رکھے، اس کو ”اخباری“ اور جو سنت نبویہ کے ساتھ اشتغال رکھے اس کو ”محدث“ کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے کہ ہر حدیث خبر ہے، اس کا برعکس نہیں ہے۔ یہاں خبر سے تعبیر کیا ہے تاکہ سب کو شامل ہو جائے۔

خبر اور حدیث میں نسبت

مصنفؒ نے اس میں تین قول بیان کیا ہے: پہلا قول یہ ہے کہ دونوں مرادف و ہم معنی ہیں، آپ ﷺ، صحابہ کرام اور تابعینؒ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو حدیث و خبر کہا جاتا ہے۔ یہی قول جمہور کا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں تباین کی نسبت ہے: حدیث وہ ہے جو آپ ﷺ سے منقول ہو اور خبر وہ ہے جو آپ ﷺ کے علاوہ سے منقول ہو؛ اسی لیے جو شخص حدیث نبوی کے ساتھ اشتغال و تعلق رکھتا ہے اس کو ”محدث“ کہا جاتا ہے اور جو شخص تاریخ اور قصے کہانیوں سے دل چسپی رکھتا ہے اس کو ”اخباری“ کہا جاتا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے: خبر حدیث سے عام ہے؛ کیوں کہ خبر اس چیز پر بھی صادق آتی ہے جو آپ ﷺ سے منقول ہو اور اس پر بھی جو آپ کے علاوہ سے منقول ہو؛ جب کہ حدیث صرف اس پر صادق آتی ہے جو آپ ﷺ سے منقول ہو، لہذا ہر حدیث خبر ہے؛ مگر ہر خبر حدیث نہیں ہے۔ جیسے: آپ ﷺ کے علاوہ کی باتیں خبر تو ہے حدیث نہیں ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جب متن کا آغاز کیا، تو ”الخبر إما أن یکون له طرق...“ کیوں کہا؟ خبر کے بجائے حدیث کا لفظ کیوں نہیں استعمال کیا؟ جب کہ بہتر یہ تھا کہ چوں کہ حدیث تینوں اقوال کے مطابق آپ ﷺ کے ساتھ ضرور متعلق ہے، اس لیے علم حدیث میں اسی کو معترف بنایا جائے۔ اس کا جواب مصنفؒ نے اپنے قول: ”وعبر هنا بالخبر لیكون أشمل“ سے دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آگے خبر کے لیے جو احکام

(متواتر مشہور عزیز اور غریب ہونا) بیان کیے جا رہے ہیں، وہ احکام خبر کی تینوں تعریف کے لحاظ سے حدیث کو بھی شامل ہیں؛ لیکن اگر خبر کے بجائے حدیث کہا جاتا، تو بعض تعریف کے اعتبار سے خبر کے لیے وہ احکام ثابت ہوتے اور بعض کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتے۔ معلوم ہوا کہ خبر میں جو وسعت ہے وہ حدیث میں ندارد ہے۔

رہی بات یہ کہ تینوں تعریف کے لحاظ سے خبر کے لیے ثابت کردہ احکام حدیث کو کیسے شامل ہیں؟ تو پہلے قول کے مطابق تو واضح ہے کہ جب دونوں ہم معنی و مرادف ہیں، تو جو حکم ایک کے لیے ثابت ہوگا، دوسرے کے لیے یقیناً ثابت ہوگا۔ دوسری تعریف کے لحاظ سے اس لیے کہ جو احکام اس خبر کے لیے ثابت ہوں جو آپ ﷺ کے علاوہ سے منقول ہے، تو جو خبر آپ ﷺ سے منقول ہو اس کے لیے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوں گے اور ایسی ہی خبر کو حدیث کہا جاتا ہے؛ مگر جو احکام حدیث کے لیے ثابت ہوں، ان کا خبر کے لیے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ اس قول کے اعتبار سے خبر کا مرتبہ حدیث سے کم ہے اور تیسری تعریف کے اعتبار سے اس لیے کہ حدیث خاص ہے اور خبر عام ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ اگر کسی حکم کلی ایجابی کا عام پر لگانا درست ہو، تو اس کا خاص پر بھی لگانا درست ہوتا ہے؛ لیکن اس کا عکس کلی نہیں ہوتا ہے، جیسے: ہر حیوان چلنے والا ہے (عام) ہر انسان چلنے والا ہے (خاص) لہذا خبر کے لیے جو احکام ثابت کیے گئے ہیں وہ حدیث کے لیے بھی ثابت ہوں گے۔

اور اگر مصنف خبر کے بجائے حدیث کہتے، تو پہلی تعریف کے اعتبار سے صرف وہ احکام خبر کے لیے ثابت ہوتے؛ اس لیے کہ دونوں مترادف ہے؛ مگر دوسری اور تیسری تعریف کے لحاظ سے ثابت نہ ہوتے؛ کیوں کہ دوسری تعریف کے اعتبار سے خبر کا مرتبہ کم تر ہے اور تیسری تعریف میں حدیث خاص ہے اور جو حکم خاص کے لیے ثابت ہو اس کا عام کے لیے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے۔ واللہ اعلم

فوائد: ”فأقول“ فاء فصیحہ ہے جو شرط محذوف پر دلالت کرتی ہے، تقدیر عبارت ہے: ”إذا كان الأمر كما ذكر، فأقول“.

”في ما هنالك“ اشارہ متن کی طرف ہے، تقدیر عبارت ہے: في بيان ما في المتن۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ متن تو قریب ہے، پھر اسم اشارہ بعید کیوں استعمال کیا؟ جواب یہ ہے کہ اس کی متعدد وجوہات ہو سکتی ہیں: (۱) رعایت سجع (۲) کتاب کی عظمت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے، جیسے: قول باری تعالیٰ: ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ الْاٰیةُ كَآئِدَةٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۳) متن اور شرح کی تصنیف میں امتداد زمانہ کو بتلانے کے لیے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ متن اور شرح؛ دونوں کی طرف اشارہ ہو اور مصنف کے طرز عمل کے یہ زیادہ موافق ہے؛ کیوں کہ انھوں نے دونوں کو ملا کر ایک کتاب ہی بنانا چاہا ہے۔

”التواریخ“ ”تاریخ“ کی جمع ہے۔ ولادت و وفات اور اہم اہم واقعات و حوادث کے اوقات کو تاریخ کہا جاتا ہے، ”وما شا کلھا“ سے مراد مطلق اخبار و قصص اور حکایات ہیں۔ ”الأخباری“ ہمزے کے فتح کے ساتھ ”خبر“ کی جمع ہے اور یاء نسبتی ہے۔ جیسے ”أنصاری“ بعض لوگوں نے ہمزے کے کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے، اس وقت مصدر ہے اور یا نسبتی ہے۔

فَهُوَ بِاَعْتِبَارِ وُصُولِهِ اِلَيْنَا (اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ لَهُ طُرُقٌ) اَي اَسَانِيْدُ كَثِيْرَةٌ؛ لِاَنَّ طَرُقًا جَمْعُ طَرِيْقٍ، وَ فَعِيْلٌ فِي الْكَثْرَةِ يُجْمَعُ عَلٰی فُعْلٍ -بِضْمَتَيْنِ- وَفِي الْقَلَّةِ عَلٰی اَفْعَلَةٍ، وَالْمَرَادُ بِالطَّرُقِ الْاَسَانِيْدُ، وَالْاِسْنَادُ حِكَايَةُ طَرِيْقِ الْمُتَنِّ، وَالْمَتْنُ غَايَةُ مَا يَنْتَهِي اِلَيْهِ الْاِسْنَادُ مِنَ الْكَلَامِ .

ترجمہ: ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے خبر کے یا تو متعدد راستے یعنی بہت سی سندیں ہوں گی؛ اس لیے کہ طرق، طریق کی جمع ہے اور فعیل کی جمع کثرت فعل (دونوں کے ضمہ کے ساتھ) کے وزن پر آتی ہے اور جمع قلت ”أفعلة“ کے وزن پر آتی ہے اور راستوں سے مراد اسانید ہیں۔ سند وہ راستہ ہے جو متن تک پہنچنے کے لیے بیان کیا جائے۔ متن وہ کلام ہے جس پر سند کی انتہا ہو جائے۔

اقسام خبر بلحاظ تعداد اسانید

سندوں کی تعداد کے اعتبار سے حدیث و خبر کی اولاد دو قسمیں ہیں: (۱) خبر متواتر (۲) خبر

واحد، پھر خبر واحد کی تین قسمیں ہیں (۱) مشہور (۲) عزیز (۳) غریب۔ یا ابتداء ہی کہیے کہ خبر کی چار قسمیں ہیں۔

خبر متواتر

وہ خبر ہے جس کو ہر طبقے میں اتنے زیادہ لوگ روایت کریں، جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا یا ان سے اتفاقاً جھوٹ کا صدور عادتہ محال ہو اور مروی کا تعلق محسوسات سے ہو۔

متواتر کے اقسام

متواتر کی دو قسمیں ہیں: (۱) لفظی (۲) معنوی۔ اگر تمام روایات کے الفاظ ایک ہی ہوں، تو وہ متواتر لفظی ہے، جیسے: ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ“ صحابہ میں سے ستر (۷۰) سے زائد نے روایت کیا ہے اور اگر لفظ سب کے مختلف ہوں، مگر قدر مشترک ایک ہی ہو، تو وہ متواتر معنوی ہے۔ جیسے خضین پر مسح وغیرہ کی روایات۔

سند و متن کی تعریف

اکثر لوگوں کے نزدیک ”سند“ اور ”اسناد“ ایک ہی چیز ہے، مصنف کا رجحان بھی اسی طرف ہے، چنانچہ یہاں پر اسناد کے لفظ سے تعریف ذکر کی ہے اور حدیث صحیح کی تعریف میں ص ۲۵ پر ”متصل السند“ کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سند کی تعریف گزر چکی ہے۔ یہ حوالہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ دونوں ایک ہی چیز ہو۔ بعض لوگوں نے دونوں میں یہ فرق کیا ہے کہ اسناد کہتے ہیں متن کے روایات کے اسماء کو بیان کرنا اور سند کہتے ہیں: متن حدیث کو نقل کرنے والے روایات کو۔ متن کہتے ہیں اس کلام کو جس پر سلسلہ سند رک جائے۔ مثلاً: امام بخاریؒ کا یہ قول ہے: حدثنا مكي بن ابراهيم عن يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الأكوع قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من يقل على ما لم يقل فليتبوأ مقعده من النار. اس میں امام بخاریؒ کے قول کو اسناد، شروع سے سمعت النبی ﷺ بقول تک سند اور ”من يقل“ سے

آخر تک متن ہے۔ (الإسناد من الدین ص ۱۲)

فوائد: ”فہو باعتبار وصولہ إلینا“ یہاں سے خبر کی متواتر، مشہور، عزیز اور غریب کی طرف تقسیم کی جا رہی ہے اور یہ تقسیم ہم تک پہنچنے میں سندوں کی تعداد کے اعتبار سے ہے۔ اس اعتبار سے نہیں ہے کہ وہ سند صحیح ہے یا حسن یا ضعیف یا یہ کہ وہ مرفوع ہے یا موقوف یا مقطوع۔

”أي أسانيد كثيرة“ یہ ”طرق“ کی تفسیر ہے اور ”لأن طرقا... الخ“ کی طرق کی تفسیر اسانید کثیرہ سے کرنے کی علت ہے اور ”طرقا“ پر ہی ”والمراد بالطرق... الخ“ کا عطف ہے اور ”وفعل في الكثرة“ میں واو حالیہ ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی: وإنما فسرت الطرق بالأسانيد الكثيرة لأن طرقا جمع طريق، والحال أن فعلا في الكثرة يجمع على فعل، وأن المراد بالطرق الأسانيد. جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے طرق کی تفسیر اسانید کثیرہ سے اس لیے کی ہے کہ طرق طریق کی جمع کثرت ہے (کیوں کہ فعیل کی جمع کثرت فعل ہی کے وزن پر آتی ہے) اور طرق سے مراد اسانید ہے، تو طرق کا حقیقی معنی مراد نہ ہونے کی وجہ سے ”اسانید“ سے تفسیر کی اور جمع کثرت ہونے کی وجہ سے ”کثیرہ“ کا اضافہ کیا ہے۔

اور جب فعیل کی جمع کثرت کا وزن بیان کر دیا، تو مزید فائدے کے لیے اس کی جمع قلت کا وزن بھی بتا دیا کہ وہ ”أفعلة“ کا وزن ہے۔ جیسے: رغيف کی جمع أرغفة، معلوم ہوا کہ دلیل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے؛ مگر یہ جان لینا چاہیے کہ جمع کثرت وہ جمع ہے جو دس سے زیادہ پر بھی بولی جائے اور جمع قلت وہ جمع ہے جس کا اطلاق صرف تین سے دس تک ہو۔

پھر سند اور متن کی تعریف ذکر کی ہے جو کہ ہم نے پہلے تحریر کر دی؛ لیکن یہ جاننا از بس ضروری ہے کہ سند کی تعریف میں ”حکایة“ مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اس کی اپنے مابعد کی طرف اضافت، بیانیہ ہے اور اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے۔ تقدیر عبارت ہے: الإسناد هو الطريق المحكي للمتن یعنی سند کہتے ہیں متن تک پہنچانے والے راستے کو۔ اس تعریف میں اور ص ۵۷ کی اس تعریف: ثم الإسناد هو الطريق الموصلة إلى المتن میں کوئی اختلاف و تضاد نہیں ہے۔ فافہم۔

وتلك الكثرة أحد شروط التواتر إذا وردت (بلا) حصر (عدد متعين)؛ بل تكون العادة قد أحالت تواطؤهم على الكذب، وكذا وقوعه منهم اتفاقاً من غير قصد، فلا معنى لتعيين العدد على الصحيح. ومنهم من عينه في الأربعة، وقيل: في الخمسة؛ وقيل: في السبعة، وقيل: في العشرة، وقيل: في الإثني عشر، وقيل: في الأربعين، وقيل: في السبعين، وقيل غير ذلك. وتمسك كل قائل بدليل جاء فيه ذكر ذلك العدد، فأفاد العلم، وليس بلام أن يطرّد في غيره؛ لاحتمال الاختصاص.

ترجمہ: اور وہ کثرت تواتر کی ایک شرط ہے جب کہ عدد متعین میں محصور ہونے کا لحاظ کیے بغیر واقع ہو؛ بلکہ (اس طرح واقع ہو کہ) ان کے جھوٹ پر اتفاق اور بغیر قصد و ارادہ جھوٹ کے صدور کو عادت محال قرار دے، لہذا صحیح قول کے مطابق کوئی خاص عدد متعین کرنے کا کوئی معنی نہیں؛ البتہ بعض محدثین نے چار میں متعین کیا ہے، بعض نے پانچ میں، بعض نے سات میں، بعض نے دس میں، بعض نے بارہ میں، بعض نے چالیس میں، بعض نے ستر میں اور بعض نے ان کے علاوہ بھی متعین کیا ہے اور ہر قائل نے اس دلیل سے استدلال کیا ہے، جس میں اس خاص عدد کا ذکر آیا ہے اور اس عدد نے یقین کا فائدہ دیا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس عدد کا مفید یقین ہونا اس دلیل کے علاوہ میں بھی متحقق ہو؛ کیوں کہ خصوصیت کا احتمال ہے۔

متواتر کی شرائط

یہاں سے متواتر کی شرائط کا بیان ہے۔ حسب بیان مصنف اس کی پانچ شرطیں ہیں، یہاں پر دو ذکر کی ہیں، بقیہ کا بیان آگے ہے؛ مگر بغرض سہولت سب کو یہیں ذکر کیا جاتا ہے۔ (۱) سندوں کا کثیر غیر محصور ہونا (۲) روایات کا اس قدر اور ایسا ہونا کہ ان کے جھوٹ پر اتفاق اور بلا قصد جھوٹ کے صدور کو عادت محال قرار دے۔ (۳) ہر طبقے میں روایات کی یہ کیفیت باقی

رہے۔ (۴) روایت کا منتهی امر محسوس ہو (یعنی آخر راوی کسی چیز کو دیکھنا یا سننا بیان کرے) (۵) اس خبر سے سامع کو علم یقینی حاصل ہو۔ پانچویں شرط مصنف کا اضافہ کردہ ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ متواتر کا فائدہ ہے۔

کیا متواتر کے روایت کی کوئی خاص تعداد متعین ہے؟

جواب یہ ہے کہ پہلی شرط میں معلوم ہو گیا کہ وہ غیر محصور ہوں اور دوسری شرط میں یہ معلوم ہو گیا کہ وہ ایسے ہوں کہ دانستہ یا غیر دانستہ ان سے کذب کا صدور عادتہ محال ہو، لہذا صحیح قول کے مطابق جمہور کے نزدیک اس کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے؛ بلکہ مدار صرف عادتہ صدور کذب کے محال ہونے پر ہے۔ البتہ بعض لوگوں نے مختلف اعداد کی تعیین کی ہے؛ کسی نے کہا کہ چار کی تعداد ضروری ہے؛ اس لیے کہ زنا کے اندر چار گواہوں کی شہادت سے یقین حاصل ہو جاتا ہے، کسی نے کہا: پانچ ضروری ہے؛ کیوں کہ عدد لعان پانچ ہے۔ بعض نے کہا کہ سات ضروری ہے؛ اس لیے کہ آسمان زمین اور دنوں کی تعداد سات ہے۔ کچھ نے یہ کہا کہ دس لازم ہے؛ کیوں کہ سب سے پہلی دہائی وہی ہے اس کے نیچے سب اکائیاں ہیں، نیز دس جمع کثرت کا فرد اقل ہے۔ کسی نے بارہ کی تحدید کی؛ اس لیے کہ نقباء بنی اسرائیل کی تعداد بارہ تھی۔ کسی نے چالیس کی تعیین کی؛ کیوں کہ یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین الآیۃ کے نزول کے وقت مسلمان چالیس تھے۔ کسی نے ستر متعین کیا؛ کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: واتخذ موسیٰ قومه سبعین رجلاً لمیقاتنا الآیۃ۔ میقات خداوندی پر لے جانے کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ستر آدمی منتخب کیے تھے، جنہوں نے آکر لوگوں کو بتایا تھا کہ توریت واقعی اللہ کا کلام ہے اور کسی نے کہا کہ تین سو تیرہ ہونا ضروری ہے؛ کیوں کہ اہل بدر کی تعداد یہی تھی۔ ان کے علاوہ بھی مختلف اقوال ہیں۔ استدلال میں ہر شخص نے کسی مسئلے کی ایسی دلیل پیش کی ہے جس میں اس عدد خاص کا تذکرہ آیا ہے اور وہ عدد اس محل میں مفید یقین بھی ہوا ہے۔ لہذا جب ان چیزوں میں مفید یقین ہے، تو ہر جگہ مفید یقین ہوگا۔ حافظ ابن حجر نے ان تمام کا مشترکہ جواب یہ دیا کہ یہ ضروری نہیں کہ کوئی عدد ایک محل میں مفید یقین

ہو، تو دوسری جگہ بھی مفید یقین ہو، ہو سکتا ہے کہ اسی محل کے ساتھ خاص ہو، مثلاً چار آدمی کی شہادت سے زنا کا ثبوت ہو جاتا ہے؛ مگر لعان میں یہ تعداد کافی نہیں ہے۔

فَإِذَا وَرَدَ الْخَبَرُ كَذَلِكَ، وَانْضَافَ إِلَيْهِ أَنْ يَسْتَوِيَ الْأَمْرُ فِيهِ فِي الْكَثْرَةِ الْمَذْكُورَةِ، مِنْ ابْتِدَائِهِ إِلَى انْتِهَائِهِ - وَالْمُرَادُ بِالْإِسْتِوَاءِ أَنْ لَا تَنْقُصَ الْكَثْرَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ، لِأَنْ لَا تَزِيدَ؛ إِذِ الزِّيَادَةُ هُنَا مَطْلُوبَةٌ مِنْ بَابِ الْأَوَّلَى - وَأَنْ يَكُونَ مُسْتَنَدٌ انْتِهَائِهِ الْأَمْرَ الْمُشَاهِدَ أَوِ الْمَسْمُوعَ، لِامْتِنَانِ بِقَضِيَةِ الْعَقْلِ الصَّرْفِ. فَإِذَا جُمِعَ هَذِهِ الشُّرُوطُ الْأَرْبَعَةُ، وَهِيَ: عَدَدٌ كَثِيرٌ، أَحَالَتِ الْعَادَةُ تَوَاطُؤَهُمْ وَتَوَافُقَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ. رَوَوْا ذَلِكَ عَنْ مِثْلِهِمْ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ إِلَى الْإِنْتِهَاءِ. وَكَانَ مُسْتَنَدٌ انْتِهَائِهِمُ الْحِسَّ، وَانْضَافَ إِلَى ذَلِكَ أَنْ يَصْحَبَ خَبَرَهُمْ إِفَادَةُ الْعِلْمِ لِسَامِعِهِ، فَهَذَا هُوَ الْمُتَوَاتِرُ. وَمَاتَخَلَّفَتْ إِفَادَةُ الْعِلْمِ عَنْهُ، كَانَ مَشْهُورًا فَقَطُّ؛ فَكُلُّ مُتَوَاتِرٍ مَشْهُورٌ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ. وَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ الشُّرُوطَ الْأَرْبَعَةَ إِذَا حَصَلَتْ، اسْتَلْزَمَتْ حُصُولَ الْعِلْمِ، وَهُوَ كَذَلِكَ فِي الْغَالِبِ؛ لَكِنْ قَدْ يَتَخَلَّفُ عَنِ الْبَعْضِ لِمَانَعٍ، وَقَدْ وَضَحَ بِهَذَا التَّفْصِيلِ تَعْرِيفُ الْمُتَوَاتِرِ. وَخِلَافُهُ قَدْ يَرُدُّ بِلَا حَصْرِ أَيْضًا؛ لَكِنْ مَعَ فَقْدِ بَعْضِ الشُّرُوطِ.

ترجمہ: تو جب خبر مذکورہ طریقے (اتنے کثیر روایات کے واسطے سے جن سے دانستہ وغیرہ دانستہ جھوٹ کا صدور عادت محال ہو) پر پہنچے اور اسی کے ساتھ یہ چیز مل جائے کہ خبر کا معاملہ کثرت مذکورہ میں از ابتداء تا انتہا برابر ہو — برابر ہونے سے مراد یہ ہے کہ مذکورہ کثرت کسی جگہ میں کم نہ ہو، زیادہ نہ ہونا مراد نہیں ہے؛ کیوں کہ خبر کے باب میں زیادتی بدرجہ اولیٰ مطلوب ہے — نیز یہ چیز بھی مل جائے کہ خبر کا منتہی ومدار کوئی دیکھی یا سنی ہوئی چیز ہو، ایسی چیز نہ ہو جو محض عقل سے ثابت ہو جاتی ہے۔ جب خبر ان چاروں شرطوں کو جامع ہو، وہ شرطیں یہ ہیں: (۱) عدد کثیر کا ہونا (۲) جن کے کذب پر اتفاق کو عادت محال قرار دے۔ (۳)

اس کو ابتداء سے لے کر انتہا تک اپنے مثل سے روایت بیان کریں (۴) ان کا مدار حس پر ہو اور ان چاروں شرطوں کے ساتھ ساتھ سامع کے لیے ان کی خبر کا مفید یقین ہونا ہم دست ہو جائے، تو یہی خبر متواتر ہے اور جو خبر مفید یقین ہونے سے قاصر ہو، وہ صرف مشہور ہے؛ لہذا ہر متواتر مشہور ہے، اس کا برعکس نہیں ہے (ہر مشہور متواتر نہیں ہے) یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جب چاروں شرطیں جمع ہو جائیں، تو وہ حصول یقین کو مستلزم ہیں (اس کا جواب یہ ہے کہ) معاملہ اکثر و بیشتر ایسا ہی ہے؛ لیکن کسی مانع کی وجہ سے بعض خبر سے یقین پیچھے رہ جاتا ہے۔ اس تقریر سے متواتر کی تعریف ظاہر و باہر ہو گئی۔ خبر متواتر کے علاوہ بھی کبھی غیر محصور آتی ہے؛ لیکن بعض شرائط مفقود ہوتی ہے۔

تشریح: ماسبق میں دو شرطوں کا بیان ہوا تھا، یہاں سے بقیہ شرائط کا بیان ہے۔ تیسری شرط کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی خبر کو آپ ﷺ سے اتنے زیادہ لوگ روایت کر رہے ہوں، جن سے صدور کذب عاۃ محال ہو، تو یہ کثرت اور کیفیت ابتداء، وسط اور انتہا تک باقی رہے اور اس کثرت کے آخر تک باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کوئی کمی نہ آئے؛ لہذا اگر اس میں زیادتی ہو جائے، تو کوئی حرج نہیں ہے، حرج ہی نہیں؛ بلکہ یہ تو عین مطلوب ہے۔ چوتھی شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ خبر ایسی ہو کہ اس کا تعلق حواس خمسہ ظاہرہ (سمع، بصر، شمع، لمس، اور ذوق) میں سے کسی سے ہو یعنی ابتدائی روایت کسی چیز کو دیکھنا یا سننا وغیرہ بیان کریں۔ وہ خبر ایسی نہ ہو جو کہ عقل سے ثابت ہو سکتی ہو۔ جیسے: اللہ تعالیٰ کا وجود، اس کا حادث و قدیم ہونا، اسی طرح ان کی صفات یا عالم کا حادث و قدیم ہونا وغیرہ وغیرہ۔ اگر خبر اس قسم کی ہوگی، تو متواتر نہیں ہوگی۔ یہاں تک چار شرطوں کا بیان ہوا، اگر ان چاروں کے ساتھ پانچویں شرط یہ شامل ہو جائے کہ اس خبر سے سامع کو علم یقین حاصل ہو، تو ایسی خبر کو ”متواتر“ کہا جائے گا اور اس کو مشہور بھی کہا جائے گا (مشہور سے معنی عام مراد ہے جو کہ لوگوں کے زبان زد ہو، یہ متواتر اور مشہور اصطلاحی وغیرہ ہر ایک کو شامل ہے) اور اگر اس خبر سے سننے والے کو علم یقین حاصل نہ ہو، تو اس خبر کو صرف مشہور کہا جائے گا، متواتر نہیں کہا جائے گا؛ لہذا متواتر اور مشہور (مذکورہ معنی کے اعتبار سے) کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، متواتر خاص ہے اور مشہور عام ہے،

چناں چہ ہر متواتر مشہور ہے؛ لیکن عکس کلی نہیں ہے یعنی ہر مشہور متواتر نہیں ہے۔

جب متواتر کی پانچوں شرائط کا علم ہو گیا، تو متواتر کی تعریف واضح ہو گئی۔ یہاں پر ایک اشکال کیا جاسکتا ہے کہ جب کسی خبر میں ابتدائی چار شرطیں پائی جائیں گی، تو وہ خود بخود حصول یقین کو مستلزم ہوگی؛ لہذا پانچویں شرط مستقلاً لگانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ عموماً تو ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے کہا؛ لیکن کبھی کسی مانع کی وجہ سے ویسا نہیں بھی ہوتا ہے، اس لیے مستقلاً اس شرط کو ذکر کرنے کی ضرورت پڑی۔ جیسے: کسی خبر کا سامع کے اعتقاد میں عقلاً محال ہونا، مثلاً کسی فلسفی کے سامنے شق قمر کی خبر بیان کی جائے، تو اس کو یقین نہیں ہوتا ہے۔

اور مصنف کا قول: و خلافتہ... الخ ایک شبہ کا ازالہ ہے۔ شبہ یہ تھا کہ ماقبل کے بیان سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ خبر غیر محصور صرف متواتر ہوگی؛ حالاں کہ متواتر کے علاوہ بھی غیر محصور ہوتی ہے۔ مصنف نے اس کا جواب دیا کہ ہاں متواتر کے علاوہ، مثلاً: خبر مشہور بھی غیر محصور ہوتی ہے؛ لیکن متواتر کی کوئی شرط اس میں سے مفقود ہوتی ہے؛ مثلاً یہ کہ اس سے سامع کو علم یقین حاصل نہ ہو، روایت کا منتہی امر حسی نہ ہو وغیرہ۔

فوائد ”الکثرة المذكورة“ کثرت مذکورہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مثلاً اگر آغاز میں ایک ہزار روایت ہوں، تو آخر تک ایک ہزار باقی رہے، اگر کسی طبقہ میں ایک بھی کم ہو جائے، تو وہ خبر متواتر نہ رہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح ابتداء میں اتنے روایت ہوں جن سے صدور کذب عادیہ محال ہو، اسی طرح ہر طبقہ میں یہ کیفیت باقی رہے؛ لہذا مذکورہ کیفیت کی بقاء کے ساتھ اگر کچھ افراد بعد کے طبقات میں کم ہو جائیں، تو خبر کے متواتر ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ خود مصنف نے اپنے قول: ”رووا ذلك عن مثلهم“ میں مثل کی تفسیر میں وہ بات کہی ہے جو ہم نے تحریر کیا ہے اور اس کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، وہ یہ ہے: کہ سات ایسے شخص جو ظاہراً و باطناً؛ دونوں میں عادل ہوں ایسے دس افراد کے مثل ہیں جو صرف ظاہراً عادل ہوں؛ اس لیے کہ صفات ذات کے قائم مقام ہو جاتے ہیں؛ بلکہ بسا اوقات سات ایسے اشخاص کا قول مفید یقین ہو جاتا ہے جو زیادہ نیک ہوں؛ لیکن دس ایسے اشخاص کا قول مفید یقین نہیں ہوتا ہے جو ان کے

مقابلے میں کم نیک ہوں (القول المبتکر علی شرح نخبة الفكر ص ۷۱)

”الامر المشاهد أو المسموع“ یہاں پر صرف امر مشاہد اور مسموع کو ذکر کیا ہے؛ لیکن مراد وہ تمام چیزیں ہیں جن کا حواس خمسہ ظاہرہ سے تعلق ہے؛ کیوں کہ آگے مصنف نے خود کہا ہے: ”وكان مستند انتھائهم الحس“؛ مگر پہلے صرف امر مسموع اور مشاہد پر اکتفاء کیا ہے، اس کی متعدد وجوہات ہو سکتی ہیں، راجح یہ ہے کہ خبر متواتر زیادہ تر انھیں دونوں سے تعلق رکھتی ہے۔

”فإذا جمع هذه الشروط“ پہلے جن چار شرطوں کا بیان ہوا ہے انھیں کا یہاں سے اعادہ کیا ہے؛ لہذا ”فہذا هو المتواتر“ شرط ثانی کی جزاء ہے اور شرط اول کی جزاء پر دال ہے۔ اس ترکیب کی نظیر قرآن کریم میں بھی موجود ہے: ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدقاً لما معهم، وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا، فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به. الآية. اس آیت میں ”کفروا به“ ایک جزاء ہے اور اس سے پہلے دو شرط ہے۔ ترکیب وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔

(أومع حَصْرُ بما فوق الاثنین) أي بثلاثة فصاعداً، مالم تَجْتَمِعْ شروط المتواتر (أوبهما) أي باثنین فَقَطُّ (أوبواحد) فقط، والمراد بقولنا: ”أن يَرَدَّ باثنین“ أن لا يَرَدَّ بِأَقْلٍ مِنْهُمَا، فَإِنْ وَرَدَ بِأَكْثَرٍ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مِنَ السَّنَدِ الْوَاحِدِ لَا يَضُرُّ؛ إِذَا لَاقِلٌ فِي هَذَا الْعِلْمِ يَقْضِي عَلَى الْأَكْثَرِ. (فَأَلَاوَل: المتواتر)

ترجمہ: یا (خبر کی بہت سی سندیں ہوں) دو سے زیادہ میں محصور، یعنی تین میں یا اس سے زیادہ میں بشرطیکہ تواتر کی شرائط کو جامع نہ ہوں۔ یا صرف دو سندوں سے خبر پہنچے۔ یا صرف ایک سے اور ہمارا یہ قول کہ ”خبر صرف دو سند سے پہنچے“ اس سے مراد یہ ہے کہ دو سے کم سے نہ پہنچے؛ لہذا اگر ایک سند کے بعض مقامات میں اس سے اضافہ ہو جائے، تو نقصان دہ نہیں ہے؛ کیوں کہ اس علم میں اقل اکثر پر غالب رہتا ہے، تو پہلا متواتر ہے۔

تشریح: عبارت کا حاصل یہ ہے کہ خبر کی یا تو بہت سی سندیں ہوں گی یا نہیں، اگر بہت

سی سندیں ہیں، تو دو حال سے خالی نہیں، ایک یہ کہ ان سندوں کے غیر محصور ہونے کا لحاظ کیا جائے گا، دوسرے یہ کہ ان کے تین میں محصور ہونے کا لحاظ کیا جائے گا یا ان سے زیادہ میں؛ بشرطیکہ تواتر کی جملہ شرطوں کو جامع نہ ہو۔ اگر پہلی صورت ہے، تو اس کو ”متواتر“ کہتے ہیں اور دوسری صورت ہے، تو اس کو ”مشہور“ کہیں گے (جیسا کہ آئندہ آتا ہے) اور اگر بہت سی سندیں نہ ہوں، تو اس کی بھی دو حالت ہے: ایک یہ کہ اس کی دو سندیں ہوں، دوسرے یہ کہ اس کی ایک سند ہو، اگر پہلی صورت ہے، تو اس خبر کو ”عزیز“ اور دوسری صورت ہے، تو اس کو ”غریب“ کہتے ہیں۔

خبر عزیز میں مصنف نے یہ تنبیہ فرمائی ہے کہ دو سند ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان سے کم نہ ہو؛ لہذا اگر سند کے کسی حصہ میں دو سے اضافہ ہو جائے، تو کوئی نقصان کی بات نہیں؛ کیوں کہ علم اسناد میں نام رکھنے کے اعتبار سے اقل اکثر پر غالب ہوتا ہے، یعنی اقل کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے۔ راقم کہتا ہے کہ یہی بات خبر غریب میں بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ایک سند ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سند کے کسی حصہ میں ایک راوی ہو؛ لہذا اگر دوسرے حصہ میں ایک سے زیادہ روایات ہو جائیں، تو کوئی حرج نہیں۔

خبر مشہور، عزیز اور غریب کی تعریف

مشہور: وہ خبر ہے جو تین سند سے مروی ہو، یا اس سے زیادہ سے؛ بشرطیکہ تواتر کی حد کو نہ پہنچے۔

عزیز: وہ خبر ہے جس کو ہر طبقے میں کم سے کم دو راوی روایت کریں۔

غریب: وہ خبر ہے جس کو روایت کرنے میں کوئی راوی سند کے کسی حصے میں منفرد ہو۔

فوائد: ”مع حصر“ کا عطف ”بلا حصر“ پر ہے ”بہما“ کا عطف ”أن یرد“ فعل کی تقدیر کے ساتھ ”أن یکون له طرق“ پر ہے اور ”بواحد“ کا عطف ”بہما“ پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہوگی: ”الخبر إما أن یکون له طرق بلا حصر عدد معین، أو مع حصر بما فوق الاثنين، أو أن یرد بہما، أو بواحد“۔

”بہما“ سے پہلے فعل کی تقدیر پر دلیل خود مصنف کا طرز عمل ہے، چنانچہ انھوں نے آگے تحریر کیا ہے: والمراد بقولنا: أن یرد باثنين۔

”فصاعدا“ ترکیب میں حال ہے۔ ”مالم....“ مصدریہ ہے اس سے پہلے ”وقت“ مضاف محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے: ذهب العدد من الثلاثة صاعدا وقت عدم اجتماع شروط التواتر۔

وهو (المفيد للعلم اليقيني) فأخرج النظر على ما يأتي تقريره (بشروطه) التي تقدمت، واليقين: هو الاعتقاد الحازم، المطابق. وهذا هو المعتمد أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري، وهو الذي يضطر الإنسان إليه بحيث لا يمكن دفعه. وقيل: لا يفيد العلم إلا نظرياً، وليس هذا بشيء؛ لأن العلم بالمتواتر حاصل لمن ليس له أهلية النظر، كالعامي؛ إذا النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة، يتوصل بها إلى معلوم أو مظنون، وليس في العامي أهلية ذلك، فلو كان نظرياً، لما حصل لهم.

توجہ: خبر متواتر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے۔ ضروری (کی قید) نے نظری کو نکال دیا، جیسا کہ اس کی تقریر آرہی ہے (پہلا متواتر ہے) ان شرطوں کے ساتھ جو گذر چکیں۔ یقین وہ پختہ اعتقاد ہے جو واقع کے مطابق ہو اور یہی بات قابل اعتماد ہے کہ خبر متواتر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے۔ علم ضروری: وہ ہے جس کی طرف انسان مجبور ہو اس طرح کہ اس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو۔ بعض لوگوں نے کہا کہ علم نظری کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بات ٹھیک نہیں ہے؛ اس لیے کہ متواتر سے ان لوگوں کو بھی علم حاصل ہوتا ہے جن کو غور و فکر کی صلاحیت نہ ہو، جیسے: عام لوگ؛ کیوں کہ امور معلومہ یا مظنونہ کو اس طور پر ترتیب دینے کو ”نظر“ کہا جاتا ہے کہ اس سے معلوم یا مظنون تک رسائی ہو جائے اور عام لوگوں میں اس چیز کی صلاحیت نہیں ہے؛ لہذا اگر نظری ہوتا، تو ان لوگوں کو حاصل نہیں ہوتا۔

خبر متواتر کا حکم

(۱) جمہور کی رائے یہ ہے کہ خبر متواتر علم یقینی بدیہی کا فائدہ دیتی ہے۔ (۲) اشاعرہ میں

سے امام حرّین اور معتزلہ میں سے ابوالحسین بصری اور کعمی کا مذہب یہ ہے کہ علم نظری کا فائدہ دیتی ہے۔ (۳) امام غزالی کا قول یہ ہے کہ نہ بدیہی کا فائدہ دیتی ہے اور نہ نظری کا؛ بلکہ دونوں کے درمیان والا فائدہ دیتی ہے۔ (۴) علامہ آمدی نے اس میں توقف کیا ہے۔

مصنفؒ نے صرف اول الذکر دو قول کا تذکرہ کیا ہے جن میں سے دوسرے قول کے متعلق فرمایا کہ یہ قول ٹھیک نہیں ہے؛ اس لیے کہ نظر کہا جاتا ہے امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینے کو کہ اس سے نامعلوم چیز کا علم حاصل ہو جائے یا امور مظنونہ کو اس طرح ترتیب دینے کو کہ اس سے نامعلوم چیز کا ظن حاصل ہو جائے۔ پہلے کی مثال: عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے (صغریٰ) جس چیز میں تغیر ہوتا رہتا ہو وہ حادث ہے (کبریٰ) لہذا عالم حادث ہے (نتیجہ)۔ دوسرے کی مثال: زید رات میں چکر لگا رہتا ہے (صغریٰ) ہر وہ شخص جو رات میں چکر لگا رہتا ہے وہ چور ہوتا ہے (کبریٰ) لہذا زید چور ہے (نتیجہ) جب نظر کی تعریف معلوم ہوگئی، تو جانا چاہیے کہ عام لوگوں میں نظر و فکر کی اہلیت و صلاحیت نہیں ہوتی ہے؛ حالاں کہ متواتر سے علم ان لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اگر متواتر سے حاصل ہونے والا علم نظری ہوتا، تو عام لوگوں کو حاصل نہیں ہونا چاہیے۔

یقین کی تعریف

یقین: وہ پختہ اعتقاد ہے جو نفس الامر اور واقع کے مطابق ہو۔

علم ضروری و نظری کی تعریف

علم ضروری: وہ علم ہے جو انسان کو اضطراراً حاصل ہو، اس کو روکنے پر قادر نہ ہو جیسے: آسمان کے اوپر ہونے کا علم۔ زمین کے نیچے ہونے کا علم۔ علم نظری: وہ علم ہے جو غور و فکر کے بعد حاصل ہو۔ جیسے: عالم کے حادث ہونے کا علم وغیرہ۔

فوائد: ”بشروطہ“ یہ ”الأول“ سے متعلق ہے۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے: ”الأول مع شروطہ المتواتر...“ مطلب یہ ہے کہ پہلا یعنی وہ خبر جو سند کثیر غیر محصور کے ساتھ آئے، اپنی

شرطوں کے ساتھ متواتر ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ”المفید“ سے متعلق ہو، یعنی خبر متواتر مفید علم یقین اپنی شرطوں کے ساتھ ہے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ قید لغو ہے؛ کیوں کہ شرائط کے بغیر تو متواتر کا وجود ہی نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ مصنف نے متن کے اندر شرائط متواتر بیان نہیں کیے تھے، اس لیے اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یہ قید ذکر کی ہے۔

”أن الخبر المتواتر... الخ“ ”هذا“ سے بدل کل ہے۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ”من“ بیان یہ اس سے پہلے مقدر ہو، دونوں صورتوں میں مطلب ایک ہی ہے: یعنی خبر متواتر کا مفید علم یقین ہونا قابل اعتماد بات ہے۔

”إلى معلوم أو مظنون“ اس میں لف و نشر مرتب ہے، یعنی معلوم کا تعلق امور معلومہ سے ہے اور مظنون کا تعلق امور مظنونہ سے ہے۔

ولاح بهذا التقرير الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري؛
إذ الضروري يفيد العلم بلا استدلال. والنظري يفيد العلم ولكن مع
الاستدلال على الإفادة، وأن الضروري يحصل لكل سامع،
والنظري لا يحصل إلا لمن له أهلية النظر.
وإنما أبهمت شروط المتواتر في الأصل؛ لأنه على هذه الكيفية
ليس من مباحث علم الإسناد؛ إذ علم الإسناد يُبحث فيه عن صحة
الحديث، أو ضعفه ليعمل به، أو يُترك، من حيث صفات الرجال،
وصيغ الأداء، والمتواتر لا يُبحث عن رجاله؛ بل يجب العمل به من
غير بحث.

ترجمہ: اس تقریر سے علم نظری اور ضروری کے مابین فرق ظاہر ہو گیا؛ کیوں کہ علم ضروری بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے اور علم نظری افادہ پر استدلال سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ علم ضروری ہر سننے والے کو حاصل ہوتا ہے اور نظری صرف ان کو حاصل ہوتا ہے جن کو نظر و فکر کی صلاحیت ہو۔ میں نے متن میں متواتر کی شرطوں کو اس لیے مبہم رکھا کہ متواتر مذکورہ کیفیت پر علم اسناد کے مباحث میں سے نہیں ہے؛ اس لیے کہ علم اسناد کے اندر حدیث کے صحیح یا ضعیف

ہونے سے بحث کی جاتی ہے، تاکہ اس پر عمل کیا جاسکے یا اس کو ترک کیا جاسکے، (یہ بحث ہوتی ہے) رجال کے صفات اور اداء کے صیغوں کی حیثیت سے، جب کہ متواتر کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی ہے؛ بلکہ بغیر بحث کے اس پر عمل ضروری ہے۔

علم ضروری اور نظری میں فرق

عبارت بالا میں علم نظری و ضروری کے مابین فرق ذکر کیا گیا ہے۔ حسب بیان مصنفؒ ان میں دو فرق ہے: ایک یہ کہ علم ضروری غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے اور علم نظری غور و فکر کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ علم ضروری ہر شخص کو حاصل ہوتا ہے؛ خواہ اس میں غور و فکر کی صلاحیت ہو یا نہ ہو؛ جب کہ علم نظری صرف اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس میں غور و فکر کی اہلیت ہو۔

متواتر کی شرطوں کو متن میں نہ ذکر کرنے کی وجہ

اس کی وجہ یہ ہے کہ متواتر کی دو حیثیتیں ہیں: ایک اس کا خبر ہونا؛ مشہور، عزیز وغیرہ کی طرح۔ دوسرے اس کا شرائط مذکورہ پر مشتمل ہونا۔ خبر ہونے کی حیثیت سے وہ اس قابل ہے کہ علم اسناد میں اس سے بحث کی جائے، اسی لیے متن میں اس کو ذکر کیا۔ مگر شرائط پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے اس لائق نہیں ہے کہ علم اسناد میں اس سے بحث کی جائے؛ کیوں کہ علم اسناد کہا جاتا ہے ایسے علم کو جس میں بحیثیت رجال کے صفات مثلاً عدالت، ضبط وغیرہ اور اداء کے صیغوں مثلاً: سمعت وحدثنا وأخبرنا وغیرہ، حدیث کی صحت اور اس کے ضعف سے بحث کی جائے، تاکہ اگر ضعیف نہ ہو، تو عمل کیا جائے اور اگر ضعیف ہو، تو ترک کر دیا جائے اور متواتر کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی ہے؛ بلکہ اس پر بغیر بحث کے عمل کیا جاتا ہے۔ اس لیے متن میں ان شرائط کو ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ اتمام فائدہ کے لیے شرح میں ذکر کر دیا ہے۔

فائدة: ذكر ابن الصلاح أن مثال المتواتر على التفسير المتقدم يعزُّو جوده، إلا أن يدعى ذلك في حديث "من كذب علي متعمداً"

فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ". وما ادّعاہ مِنَ الْعِزَّةِ مَمْنُوعٌ، و کذا ما ادّعاہ غیرہ مِنَ الْعَدَمِ؛ لَأَنَّ ذَلِكَ نَشَأً عَنْ قِلَّةِ الْإِطْلَاعِ عَلَى كَثَرَةِ الطَّرِيقِ، وَأَحْوَالِ الرِّجَالِ وَصِفَاتِهِمُ الْمُقْتَضِيَةِ، لِإِبْعَادِ الْعَادَةِ أَنْ يَتَوَاطَّوُوا عَلَى الْكَذِبِ أَوْ يَحْضُلَ مِنْهُمْ اتِّفَاقًا. وَمَنْ أَحْسَنَ مَا يُقَرَّرُ بِهِ كَوْنُ الْمُتَوَاتِرِ مَوْجُودًا وَجُودَ كَثَرَةٍ فِي الْأَحَادِيثِ: أَنَّ الْكُتُبَ الْمَشْهُورَةَ الْمُتَدَاوِلَةَ بِأَيْدِي أَهْلِ الْعِلْمِ شَرْقًا وَغَرْبًا، الْمَقْطُوعَ عَنْهُمْ بِصَحَّةِ نِسْبَتِهَا إِلَى مُصَنِّفِهَا، إِذَا اجْتَمَعَتْ عَلَى إِخْرَاجِ حَدِيثٍ، وَتَعَدَّدَتْ طُرُقُهُ تَعَدُّدًا تُحِيلُ الْعَادَةَ تَوَاطُّوَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، إِلَى آخِرِ الشَّرْطِ، أَفَادَ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ بِصَحَّةِ نِسْبَتِهِ إِلَى قَائِلِهِ، وَمِثْلُ ذَلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَشْهُورَةِ كَثِيرٌ.

ترجمہ: فائدہ: حافظ ابن صلاح نے ذکر کیا ہے کہ سابق تفسیر کے مطابق متواتر کی مثال کیا ہے؛ لیکن یہ کہ حدیث: ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ“ کے سلسلے میں دعویٰ کیا جائے۔ ان کا کیا ہونے کا دعویٰ اور اسی طرح ان کے علاوہ کا نایاب ہونے کا دعویٰ ناقابل تسلیم ہے؛ کیوں کہ یہ دونوں دعوے سندوں کی کثرت اور روایات کے ان احوال و صفات پر عدم واقفیت سے پیدا ہوئے ہیں، جو تقاضہ کرتے ہیں کہ روایات کے کذب پر اتفاق یا ان سے اتفاقاً کذب کے صدور کو عادت محال قرار دے۔ سب سے اچھی دلیل جس سے احادیث کے اندر متواتر کے بکثرت موجود ہونے کو ثابت کیا جاسکتا ہے، یہ ہے کہ وہ مشہور کتابیں جو چار دانگ عالم میں اہل علم کے ہاتھوں میں متداول ہیں، جن کی اپنے مصنفین کی طرف نسبت کا صحیح ہونا قطعی ہے، جب وہ کتابیں کسی حدیث کی تخریج پر متفق ہو جائیں اور اس کی سندیں اس قدر ہو جائیں کہ عادت ان کے کذب پر اتفاق کو محال قرار دے اور متواتر کی بقیہ تمام شرائط بھی پائی جائیں، تو وہ حدیث اپنے قائل کی طرف نسبت کے صحیح ہونے پر علم یقینی کا فائدہ دے گی اور اس کی مثال کتب مشہورہ میں بکثرت ہے۔

کیا متواتر کی مثال خارج میں موجود ہے؟

فائدہ کے عنوان سے مصنفؒ نے اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ اس سلسلے میں تین مذاہب میں: (۱) حافظ ابن صلاح نے ذکر کیا ہے کہ متواتر کی مثال نادر ہے، چنانچہ صرف حدیث ”من کذب علی متعمدا.. الخ“ کے بارے میں متواتر ہونے کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے، اس کے علاوہ میں نہیں (۲) علامہ حازمی اور حافظ ابن حبان کا دعویٰ یہ ہے کہ متواتر معدوم ہے (۳) مصنف اور دوسرے بہت سے علماء متاخرین کا مسلک یہ ہے کہ متواتر بکثرت موجود ہے۔

مصنفؒ نے اوّل الذکر دونوں قولوں پر اس طرح رد کیا ہے کہ وہ اقوال مسلم نہیں ہیں؛ کیوں کہ ان کی بنیاد کثرت طرق کا قلت تتبع اور رجال کے ان احوال و صفات سے عدم واقفیت ہے، جو تقاضہ کرتے ہیں کہ ان رجال سے دانستہ یا غیر دانستہ کذب کے صدور کو عادت ناممکن قرار دے۔ اگر ان حضرات کو کثرت طرق اور رجال کے مذکورہ صفات و احوال کا علم ہوتا، تو وہ ہرگز اس قسم کے دعوے نہیں کرتے۔

اس کے بعد مصنف نے احادیث متواترہ کے ذخیرہ حدیث میں بکثرت موجود ہونے کی ایک عمدہ دلیل ذکر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بہت سی حدیث کی مشہور کتابیں ہیں جو دنیا کے ہر خطے میں اہل علم کے ہاتھوں میں متداول و مروج ہیں، مثلاً: صحاح ستہ، مسند امام احمد بن حنبل، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، مصنف عبدالرزاق اور موطأ امام مالک و امام محمد وغیرہ، ان کتابوں کی نسبت ان کے مصنفین کی طرف قطعی ہے، اگر مذکورہ کتابیں کسی حدیث کی تخریج پر متفق ہو جائیں اور اس حدیث کی سندیں اتنی زیادہ ہو جائیں کہ عادت ان سے کذب کے صدور کو دانستہ اور غیر دانستہ ہر طرح ناممکن قرار دے اور اس حدیث میں متواتر کی بقیہ شرطیں بھی جمع ہو جائیں، تو یقیناً اس حدیث کی اپنے قائل کی طرف نسبت قطعی ہوگی اور اس قسم کی مثالیں ذخیرہ احادیث میں ایک نہیں، بے شمار ہیں۔ معلوم ہوا کہ حدیث متواتر کی مثال ذخیرہ احادیث میں بکثرت ہے۔

حدیث متواتر کی مثالیں

حافظ سخاوی نے فرمایا کہ ہمارے شیخ حافظ ابن حجر نے احادیث متواترہ جن کو شمار کیا ہے وہ یہ ہیں: (۱) حدیث شفاعت (۲) حدیث حوض کوثر۔ ان دونوں کو چالیس سے زیادہ صحابہ نے روایت کیا ہے۔ قاضی عیاض مالکی نے بھی ان دونوں کو متواتر کہا ہے۔ (۳) حدیث: من بنی للہ مسجدا الخ۔ (۴) حدیث: روية الله في الآخرة۔ (۵) حدیث: الأئمة من قریش۔ ابن حزم نے بھی کچھ حدیثوں کو متواتر کہا ہے۔ مثلاً: (۶) حدیث: النهي عن الصلاة في معاطن الأبل (۷) حدیث: اتخاذ القبور مساجدا (۸) ابن عبد البر نے حدیث: اهتز العرش لموت سعد بن معاذ کو متواتر کہا ہے۔ (۹) بعض حضرات نے حدیث ”انشقاق القمر“ کو بھی متواتر شمار کیا ہے۔ (شرح الشرح ص ۱۸۹)

فوائد: ”وجود کثیر“ موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے، عبارت اس طرح ہے: وجود اکثیرا ترکیب میں یہ ”موجود“ کا مفعول مطلق ہے۔ ومن أحسن... الخ خبر مقدم ہے اور أن الكتب المشهورة... الخ مبتدأ مؤخر ہے۔ إذا اجتمعت... الخ ”أن“ کی خبر ہے اور أفاد العلم اليقيني... الخ ”إذا“ کی جزا ہے۔

(والثاني): - وهو أول أقسام الأحاد - ماله طُرُق محصورة بأكثر من اثنين، وهو (المشهور) عند المحدثين، سُمِّيَ بذلك لوضوحه. (وهو المستفيض على رأي) جماعة من أئمة الفقهاء، سُمِّيَ بذلك؛ لانتشاره، من فاض الماء يفيض فيضاً، ومنهم من غاير بين المستفيض والمشهور، بأن المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواءً، والمشهور أعم من ذلك، ومنهم من غاير على كيفية أخرى، وليس من مباحث هذا الفن. ثم المشهور يُطلق على ما حُرِّرنا، وعلى ما اشتهر على الألسنة، فيشمل ماله إسناد واحد فصاعداً؛ بل مالا يوجد له إسناد أصلاً.

ترجمہ: اور دوسری — جو کہ اخبار آحاد کی پہلی قسم ہے — وہ خبر ہے جس کی دو سے زیادہ سندیں ہوں اور محصور ہوں اور وہ محدثین کے نزدیک ”مشہور“ ہے۔ اس کے واضح ہونے کی وجہ سے اس کا نام مشہور رکھا گیا ہے۔ ائمہ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے کے مطابق وہی ”مستفیض“ بھی ہے، اس کے پھیلنے کی وجہ سے اس کا نام ”مستفیض“ رکھا گیا ہے۔ (کیوں کہ یہ ماخوذ ہے) فاض الماء یفیض فیضا سے۔ بعض حضرات نے مستفیض اور مشہور کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ مستفیض وہ ہے جس کا ابتداء اور انتہا (اور وسط بھی) برابر ہو اور مشہور اس سے عام ہے۔ بعض لوگوں نے دوسرے طریقے پر فرق کیا ہے۔ (اس فرق کے اعتبار سے) مستفیض اس فن کے مباحث میں سے نہیں ہے۔ پھر مشہور کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ہم نے تحریر کیا اور اس پر بھی جو زبان زد ہو؛ لہذا (دوسرے اطلاق کے مطابق) مشہور اس حدیث کو بھی شامل ہوگا جس کی ایک سند یا اس سے زیادہ ہو؛ بلکہ اس کو بھی جس کی کوئی سند موجود نہ ہو۔

خبر مشہور اور اس کی وجہ تسمیہ

خبر کی چار صورتیں ذکر کی گئی تھیں، جن میں سے پہلی کو ”متواتر“ کہا جاتا ہے، اس کا بیان ہو چکا ہے اور دوسری صورت یعنی جو خبر دو سے زیادہ میں محصور و متعین ہو کر آئے، اس کو ”مشہور“ کہا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ متواتر کے علاوہ بقیہ تینوں صورتوں کو اخبار آحاد کہا جاتا ہے، لہذا مشہور اخبار آحاد کی پہلی قسم ہوئی۔ جو خبر دو سے زیادہ سندوں کے ساتھ آئے، اس کو مشہور اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ہر شخص کے سامنے واضح اور ظاہر و باہر ہو جاتی ہے۔

خبر مشہور کی مثال

امام حاکم نے یہ مثال ذکر کی ہے: المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ

(معرفة علوم الحديث ص ۹۳)

اس کے علاوہ یہ مثالیں ہیں: إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعة... الخ. من

أتى الجمعة فليغتسل (تدريب الراوي ۱۷۵/۲)

خبر مستفیض کی تعریف اور مشہور و مستفیض کے درمیان نسبت

مصنفؒ نے اس سلسلے میں تین اقوال بیان کیے ہیں: (۱) ائمہ اصول کے نزدیک جو تعریف خبر مشہور کی ہے وہی مستفیض کی بھی ہے؛ لہذا دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ (۲) بعض حضرات کے نزدیک مستفیض: وہ خبر ہے جس کے کثرت طرق کا انحصار ابتداء سے لے کر انتہا تک برابر ہو، یعنی کسی طبقہ میں تین سے کم نہ ہو اور مشہور وہ خبر ہے جو ایسی نہ ہو، یعنی جس خبر کے روایات کسی طبقہ میں تین سے کم نہ ہو اس کو بھی مشہور کہیں گے اور اس خبر کو بھی کہیں گے جس کے ابتدائی بعض طبقات میں روایات تین سے کم ہوں؛ مگر بعد میں تعداد ان سے بڑھ جائے۔ جیسے حدیث: (إنما الأعمال بالنیات) شروع کے بعض طبقات میں روایات منفرد ہیں؛ مگر بعد میں تین سے بہت زیادہ ہو گئے ہیں؛ لہذا مشہور و مستفیض کی مذکورہ تعریف کے اعتبار سے دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، مستفیض خاص ہے اور مشہور عام ہے چنانچہ ہر مستفیض مشہور ہوگی؛ لیکن ہر مشہور مستفیض نہیں ہوگی۔ (۳) بعض حضرات نے فرمایا کہ مستفیض وہ خبر ہے جس کو عدد روایات کا اعتبار کیے بغیر امت قبول کر لے اور مشہور کی وہی تعریف ہے جو پہلے نمبر پر گزری۔ اس تعریف کے لحاظ سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے اور مذکورہ تعریف کے اعتبار سے مستفیض علم اسناد میں زیر بحث نہیں آئے گی؛ کیوں کہ علم اسناد میں تورجال کے احوال و صفات اور ادا کے صیغوں کی حیثیت سے حدیث کے ضعف و صحت سے بحث کی جاتی ہے اور مستفیض میں تو عدد روایات کا اعتبار ہی نہیں؛ چہ جائے کہ ان کے احوال و صفات سے بحث کی جائے۔

خبر مستفیض اور متواتر میں نسبت

(۱) خبر مستفیض کی تیسری تعریف یعنی وہ خبر جس کو امت نے عدد روایات کا اعتبار کیے بغیر قبول کر لیا ہو، اس میں اور متواتر میں علامہ ابو بکر صیرفی کے بقول تساوی کی نسبت ہے؛ کیوں کہ جس طرح متواتر کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی ہے، اسی طرح مستفیض کے رجال سے بھی

بحث نہیں کی جاتی ہے۔ حافظ سخاوی نے فرمایا کہ ہمارے شیخ حافظ ابن حجر کے قول: (ولیس من مباحث هذا الفن) سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔ (۲) علامہ علی قاری فرماتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ مستفیض متواتر سے عام ہے، جیسے: صحیح بخاری کہ امت نے اس کی احادیث کو باعتبار مجموعہ قبول فرمالیا ہے؛ لہذا اس کی حدیثیں مستفیض تو ہوں گی؛ مگر متواتر نہیں ہوں گی، الا یہ کہ تواتر کی جملہ شرطیں پائی جائیں، تو متواتر و مستفیض دونوں ہوں گی۔ (شرح الشرح ص: ۱۹۴)

مستفیض کی وجہ تسمیہ

جو خبر دو سے زیادہ روایات سے مروی ہو اس کو مستفیض اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ماخوذ ہے فاض الماء یفیض فیضا وفیوضا وفیضانا سے۔ جس کا معنی ہے: پانی کی روانا، کثرت سے بہنا، اور فاض الخبر کا معنی ہوا خبر کا پھیلنا، تو چوں کہ مذکورہ خبر دو سے زیادہ لوگوں کے روایت کرنے کی وجہ سے عوام و خواص میں پھیل جاتی ہے، اسی لیے اس کو مستفیض کہا جاتا ہے۔
تنبیہ: مشہور کا ایک معنی تو وہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا یعنی وہ خبر جس کے روایات دو سے زیادہ میں محصور ہوں، ایک دوسرا معنی بھی ہے یعنی وہ خبر جو لوگوں کے زبان زد ہو؛ خواہ اس کی کوئی سند ہو یا نہ ہو اور اگر ہو تو برابر ہے کہ ایک ہو یا زیادہ، جیسے: لولاک لما خلقت الأفلاك. اس کی کوئی سند نہیں؛ لیکن لوگوں کی زبان پر خوب مشہور ہے۔ اسی قسم کے اخبار مشہورہ کو حافظ سخاوی نے اپنی کتاب: ”المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الأحادیث المشتهرة علی الألسنة“ کے اندر جمع کیا ہے۔

مشہور کے ان دونوں معنی میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلا معنی خاص اور دوسرا معنی عام ہے؛ لہذا پہلے معنی کے اعتبار سے جو خبر مشہور ہو، وہ دوسرے معنی کے اعتبار سے بھی مشہور ہوگی؛ مگر دوسرے معنی کے اعتبار سے جو مشہور ہو اس کا پہلے معنی کے اعتبار سے مشہور ہونا ضروری نہیں ہے۔

مشہور علی الألسنة کے اقسام

(۱) وہ مشہور صحیح ہو۔ جیسے: من أتى الجمعة فليغتسل. (۲) حسن ہو۔ جیسے: طلب

العلم فريضة على كل مسلم. (۳) ضعیف ہو۔ جیسے: الأذنان من الرأس. (۴) موضوع ہو۔ جیسے: حب الوطن من الإيمان. (۵) جو صرف محدثین کے یہاں مشہور ہو۔ جیسے: إن رسول الله ﷺ قنت شهرا بعد الركوع يدعو على رعل وذكوان. (۶) جو فقہاء کے یہاں مشہور ہو، جیسے: أبغض الحلال عند الله الطلاق. (۷) جو اہل اصول کے یہاں مشہور ہو، جیسے: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. (۸) جو نحویوں کے یہاں مشہور ہو، جیسے: نَعَمَ العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه. (۹) جو صرف عوام کے یہاں مشہور ہو، جیسے: من دل على خير فله مثل أجر فاعله. (۱۰) جو محدثین، علماء اور عوام؛ سب کے یہاں مشہور ہو، جیسے: من سلم المسلمون من لسانه ويده (تدريب الراوي ۱۵۷/۲).

فوائد: (الثاني) مبتدا ہے اور ماله طرق ... الخ اس کی خبر ہے اور وہو أول ... الخ مبتدا وخبر کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور وہو المشہور مستقل جملہ ہے؛ ہر چند کہ متن مجرد میں ”والثاني المشہور“ مبتدا وخبر ہیں؛ مگر یہاں مذکور الصدر ترکیب میں کوئی حرج نہیں ہے؛ کیوں کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ متن و شرح کو مصنف نے ایک کتاب بنا دیا ہے۔ یہ ترکیب علامہ سید اصیل الدینؒ نے کی ہے۔ علامہ علی قاری کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ الثاني المشہور جیسے متن مجرد میں مبتدا وخبر ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہو اور وہو أول ... الخ جملہ معترضہ ہو اور ماله طرق ... الخ أول سے بدل ہو اور مبتدا وخبر کے درمیان وہو کا اضافہ طول فصل کی وجہ سے ہو۔ راقم کہتا ہے کہ ایک ترکیب اور ہو سکتی ہے وہ یہ کہ ماله طرق ... الخ بجائے أول کے الثاني سے بدل ہو اور بقیہ ترکیب وہ ہو جو علامہ علی قاری نے ذکر کی ہے۔ یہ ترکیب کتاب کے متن اور شرح ہونے کے اعتبار سے اچھی معلوم ہوتی ہے۔

”المستفيض يكون في ابتدائه وانتهاه سواء“ اس عبارت کی جو شرح تحریر کی گئی ہے وہ قاضی محمد اکرم سندھی اور علامہ ابوالحسن صغیر سندھی نے ذکر کی ہے، جب کہ جو شرح بادی النظر میں مفہوم ہوتی ہے وہ یہ ہے: مستفيض وہ خبر ہے جس میں ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقے میں روایات برابر ہوں، کسی طبقے میں کم و بیش نہ ہو، مثلاً اگر طبقہ اولیٰ میں تین ہیں تو طبقہ

آخرہ تک تین ہی تین رہیں، اس سے زیادہ ہونہ کم۔ اس کے بعد جاننا چاہیے کہ ہم نے جو تفسیر اختیار کی ہے وہ دقیق اور درست معلوم ہوتی ہے بمقابلہ بادی النظر کی تفسیر کے؛ کیوں کہ مصنف نے ص: ۱۴ پر خبر عزیز کے حوالے سے ابن حبان کے دعویٰ کا تجزیہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ اگر ان کی مراد یہ ہو کہ دو کی روایت دو کے واسطے سے ابتدا سے لے کر انتہا تک نہیں پائی جاتی ہے تو یہ مسلم ہے، اس پر راقم کہتا ہے کہ دو کی روایت ابتدا سے لے کر انتہا تک نہ پایا جانا جس طرح مسلم ہے، اسی طرح یہ بھی مسلم ہونا چاہیے کہ تین کی روایت تین کے واسطے سے یا چار کی روایت چار کے واسطے سے یا پانچ کی روایت پانچ کے واسطے سے ابتدا سے لے کر انتہا تک نہیں پائی جاسکتی ہے؛ لہذا بادی النظر کی تفسیر کے مطابق مستفیض کی صورت ناممکن ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(والثالث: العزيز) وهو أن لا يرويه أقل من اثنين عن اثنين. وسُمِّيَ بذلك إما لِقَلَّةِ وُجُودِهِ، وإِمَّا لكونِهِ عَزَّ أَيُّ قَوِيٍّ لِمَجِيئِهِ مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ، (وليس شرطاً للصحيح خلافاً لمن زعمه) وهو أبو علي الجُبَّائِيُّ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ، وإليه يُؤمىءُ كَلَامُ الْحَاكِمِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي "علوم الحديث"، حيثُ قال: "الصحيح هو الذي يرويه الصحابيُّ الزَّائِلُ عنه اسمُ الْجَهَالَةِ، بأن يكونَ له راويان، ثم يَتَدَاوُلُهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ إِلَى وَقْتِنَاهَذَا، كَالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ". وَصَرَّحَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْعَرَبِيِّ فِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ بِأَنَّ ذَلِكَ "شَرَطُ الْبُخَارِيِّ"، وَأَجَابَ عَمَّا أُورِدَ عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ بِجَوَابٍ فِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّهُ قَالَ: فَإِنْ قِيلَ: حَدِيثُ "الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ" فَرَدُّ لَمْ يَرَوْهُ عَنْ عُمَرَ إِلَّا عِلْقَمَةُ؟ قَالَ: قُلْنَا: قَدْ خَطَبَ بِهِ عُمَرُ عَلَى الْمُنْبَرِ بِحَضْرَةِ الصَّحَابَةِ، فَلَوْلَا أَنَّهُمْ يَعْرِفُونَهُ لَأُنْكِرُوهُ. - كَذَا قَالَ - وَتُعَقَّبُ بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِهِمْ سَكُتُوا عَنْهُ أَنْ يَكُونُوا سَمِعُوهُ مِنْ غَيْرِهِ، وَبِأَنَّ هَذَا لَوْ سَلَّمَ فِي تَفَرُّدِ

عمرؓ عنہ، مُنِعَ فِي تَفَرُّدِ عُلُقْمَةَ عَنْهُ، ثُمَّ تَفَرَّدَ مُحَمَّدٌ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بِهِ عَنْ عُلُقْمَةَ، ثُمَّ تَفَرَّدَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ بِهِ عَنْ مُحَمَّدٍ، عَلَى مَا هُوَ الصَّحِيحُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ، وَقَدْ وَرَدَتْ لَهُمْ مُتَابَعَاتٌ لَا يُعْتَبَرُ بِهَا. وَكَذَا الْأَنْسَلَمُ جَوَابُهُ فِي غَيْرِ حَدِيثِ عُمَرَ. قَالَ ابْنُ رُشِيدٍ: وَلَقَدْ كَانَ يَكْفِي الْقَاضِي فِي بَطْلَانِ مَا ادَّعَى - أَنَّهُ "شَرَطُ الْبُخَارِيِّ" - أَوَّلُ حَدِيثٍ مَذْكُورٍ فِيهِ.

ترجمہ: تیسری قسم عزیز ہے۔ وہ ایسی خبر ہے جس کو دو سے کم نہ روایت کریں دو کے واسطے سے۔ اس قسم کا نام عزیز رکھا گیا یا تو اس کے کیا ب ہونے کی وجہ سے، یا اس کے قوی ہونے کی وجہ سے؛ کیوں کہ وہ دوسرے طریق سے آتی ہے۔ عزیز ہونا صحیح کے لیے شرط نہیں ہے، یہ بات ان لوگوں کے خلاف ہے جن کا گمان شرط ہونے کا ہے اور ایسے شخص معتزلہ میں سے ابوبلی جبائی ہیں اور اسی طرف امام حاکم ابو عبد اللہ کا کلام "علوم حدیث" میں مشیر ہے، چنانچہ انھوں نے کہا ہے: الصحيح هو الذي يرويه ..۔

قاضی ابوبکر ابن العربی نے شرح بخاری میں تصریح کی ہے کہ عزیز ہونا امام بخاری کی (بخاری شریف میں) شرط ہے۔ اس شرط کی صراحت کی بنیاد پر ابن العربی پر جو اعتراض وارد ہوا، اس کا انھوں نے ایسا جواب دیا جس میں نظر ہے؛ کیوں کہ ابن العربی نے کہا: اگر یہ کہا جائے کہ حدیث: "الأعمال بالنیات" فرد ہے (طبقہ صحابہ و تابعین میں) حضرت عمرؓ سے علقمہؓ کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا ہے (اسی طرح حضرت عمرؓ کے علاوہ کسی نے آپ ﷺ سے روایت نہیں کیا ہے) تو ہم جواب دیں گے کہ اس حدیث کو حضرت عمرؓ نے دوران خطبہ منبر پر بیان کیا ہے، تو اگر صحابہ کرام اس کو نہ جانتے، تو اس پر نکیر کرتے - کذا قال - اس جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے سکوت اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ انھوں نے اس کو کسی اور سے سنا ہو، نیز اگر اس جواب کو حضرت عمرؓ کے تفرّد کے سلسلے میں مان لیا جائے، تو لیکن علقمہؓ کے حضرت عمرؓ سے تفرّد میں، پھر محمد بن ابراہیم کے علقمہؓ سے تفرّد میں اور یحییٰ بن سعید کے محمد سے تفرّد - جیسا کہ محدثین کے یہاں یہ مشہور و معروف

ہے۔ میں اس جواب کو نہیں مانا جاسکتا ہے۔ ان حضرات کے کچھ متابعات بھی وارد ہوئی ہیں، جو کہ غیر معتبر ہیں۔ اسی طرح ابن العربی کا جواب حضرت عمرؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام کی حدیث کے سلسلے میں نہیں تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ ابن رشید کا قول ہے کہ قاضی ابن العربی کو ان کے اس دعویٰ کے غلط ہونے میں کہ عزیز ہونا امام بخاری کی شرط ہے، پہلی ہی حدیث جو اس میں مذکور ہے کافی ہے۔

خبر عزیز کی تعریف

مصنف کہتے ہیں کہ تیسری قسم یعنی ایسی خبر جس کو کم از کم دو راوی روایت کریں، اس سے کم کسی طبقہ میں نہ ہو، اس کو خبر عزیز کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مصنف کے نزدیک خبر عزیز میں دو قید ملحوظ ہے: ایک وجودی، یعنی اس کو دو آدمی روایت کریں، دوسری عدلی یعنی دو سے کم روایت کرنے والے کسی طبقے میں نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں خبر عزیز وہ ہے جس کے راوی دو ہوں؛ خواہ ہر طبقے میں دو ہی دو ہوں، یا کسی طبقے میں زائد بھی ہو گئے ہوں؛ مگر کسی طبقے میں دو سے کم نہ ہوئے ہوں۔ اس تعریف کے اعتبار سے عزیز اور مشہور میں تباہی کی نسبت ہے؛ اس لیے کہ عزیز دو کی روایت کے ساتھ خاص ہے اور مشہور تین کی روایت کے خاص ہے۔

خبر عزیز کی دوسری تعریف

حافظ ابن مندہ نے فرمایا کہ عزیز وہ خبر ہے جس کو دو یا تین روایت نقل کریں۔ اس تعریف کے لحاظ سے عزیز اور مشہور میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ اگر روایت دو ہوں، تو خبر صرف عزیز ہے اور اگر تین سے زیادہ ہوں، تو وہ خبر صرف مشہور ہے اور اگر روایت تین ہوں، تو وہ خبر عزیز اور مشہور؛ دونوں ہیں، اسی تعریف کو حافظ ابن صلاح اور علامہ نوویؒ نے اختیار کیا ہے۔

خبر عزیز کی وجہ تسمیہ

(۱) اگر عزیز عن الشیخ یعز عزا وعزاة (باب ضرب) سے ماخوذ ہے، تو اس کا معنی

ہے کیا ب، اس معنی کے اعتبار سے اس کو عزیز اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دوسری احادیث کے مقابلے میں کیا ب اور قلیل الوجود ہے۔ (۲) اور اگر یہ غَزَّ الشَّيْءُ يَغْزُو غَزَاً وَغَزَاةً (باب فتح وسم) سے ماخوذ ہے، تو اس کا معنی ہے قوی و مضبوط، اس لحاظ سے اس کا نام عزیز رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسری سند سے آنے کی وجہ سے وہ قوی و مضبوط ہو جاتی ہے۔

کیا عزیز ہونا صحیح کے لیے شرط ہے؟

حدیث کے صحیح ہونے کے لیے عزیز ہونا کیا شرط ہے؟ اگر حدیث ایک ہی سند سے آئے جس کو اصطلاح میں غریب کہا جاتا ہے، کیا وہ صحیح نہیں ہو سکتی؟ اس سلسلے میں دو مذاہب ہیں: (۱) جمہور علماء کے نزدیک عزیز ہونا شرط نہیں ہے، اگر کوئی حدیث ایک سند سے مروی ہو وہ بھی صحیح ہو سکتی ہے، شرط یہ ہے کہ صحت کی جملہ شرائط جس کا بیان آ رہا ہے، اس میں موجود ہوں، حافظ ابن حجر نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ (۲) ابوعلی جبائی معتزلی اور ابراہیم ابن علیہ کے نزدیک عزیز ہونا شرط ہے۔ فریقین کے دلائل اور خصم کے جواب کے لیے دیکھئے۔ (تدریب الراوی ۵۲/۱)

امام حاکم کی رائے کی تحقیق

مسئلہ مذکورہ سے متعلق امام حاکم کی رائے کیا ہے؟ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ”معرفة علوم الحديث“ میں امام حاکم نے صحیح کی جو تعریف کی ہے، اس سے اس طرف اشارہ ملتا ہے کہ وہ ابوعلی جبائی کے ہم خیال ہیں۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو:

الصحيح: هو الذي يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة، بأن يكون له راويان، ثم يتداوله أهل الحديث إلى وقتنا، كالشهادة على الشهادة. (معرفة علوم الحديث ص ۶۲، مطبوعه دار الكتب العلمية. بيروت)

اس عبارت میں ”الزائل عنه اسم الجهالة“ صحابی کی صفت ہے، یعنی ایسا صحابی ہو جس میں جہالت کا نام و نشان نہ ہو؛ بلکہ مشہور بالروایہ ہو، جیسے: ابو ہریرہؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ اور

حضرت انسؓ وغیرہم اور ”بأن یکون“ میں با ”مع“ کے معنی میں ہے اور ”لہ“ کی ضمیر مجرور صحیح کی طرف راجع ہو۔ اب عبارت کا حاصل یہ ہوگا کہ صحیح وہ حدیث ہے جس کو ایسا صحابی روایت کرے جو کہ روایت میں معروف و مشہور ہو، پھر اس سے دو شخص روایت کریں اور یہ سلسلہ آخر تک چلتا رہے، یعنی ہر راوی سے روایت کرنے والے تمام طبقے میں دو دو ہوں، جیسا کہ شہادت علی الشہادت میں ہر دو شاہد اصل کی شہادت پر دو دو شاہد فرع کی شہادت ضروری ہے، یعنی اگر کسی واقعے کے دو گواہ ہوں اور وہ کسی وجہ سے عدالت میں حاضر نہ ہو سکتے ہوں، تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ دو دو گواہوں کو شہادت کے لیے عدالت میں بھیجیں گے۔ اس تشریح سے معلوم ہوا کہ امام حاکم کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لیے ہر طبقے میں دو راوی کا ہونا ضروری ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام حاکم اس مسئلے میں جمہور علماء ہی کے ساتھ ہیں اور ان کی عبارت کا جو مفہوم اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ مرجوح؛ بلکہ نادرست ہے اس لیے کہ ”لہ“ میں ضمیر مجرور کا مرجع صحابی ہے اور ”بأن یکون لہ راویان“ ”الزائل عنه اسم الجہالۃ“ کی تفسیر و توضیح ہے اور باء ”الزائل“ سے متعلق ہے۔ اب حاصل عبارت یہ ہے کہ صحیح وہ حدیث ہے جس کو ایسا صحابی روایت کرے جس میں جہالت کا نام و نشان نہ ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے دو راوی ہوں؛ ہر چند کہ اس حدیث کو اس صحابی سے ایک ہی روایت کرے، پھر اسی طور پر وہ روایت ہم تک پہنچے، یعنی ہر طبقے میں اس حدیث کو ایسا راوی روایت کر رہا ہو جو روایت میں مشہور و معروف ہو، مجہول نہ ہو، جس کی صورت وہی ہے کہ اس کے دو راوی ہوں؛ اگرچہ اس حدیث کو اس سے ایک ہی روایت کرے اور مجہول نہ ہونے کی یہ صورت جو بیان کی گئی ہے کہ اس راوی کے دو راوی ہوں یہ شرط اس کے تزکیہ اور توثیق کے لیے لگائی گئی ہے، جیسا کہ شہادت علی الشہادت میں ہر شاہد اصل کے لیے دو شاہد کی شرط اس کے تزکیہ و توثیق ہی کے لیے ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی کہ امام حاکم کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لیے عزیز ہونا شرط نہیں ہے۔

راقم عرض کرتا ہے کہ احتمال ثانی ہی رائج ہے اور خود مصنفؒ کے کلام سے بھی یہی مفہوم

ہوتا ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے ”یومی“ کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا معنی ہے ”اشارہ خفیہ“ گویا واضح اور جلی اشارہ احتمال ثانی ہی کی طرف ہے۔ یہ دو احتمال امام حاکم کی مذکورہ کتاب میں ہیں، ورنہ تو ان کی دوسری کتاب ”المدخل إلى الإکلیل“ میں احتمال ثانی کی تصریح ہے؛ بلکہ (معرفة علوم الحديث ص ۹۴) پر حدیث غریب کی تعریف کرنے کے بعد اس کی صحیح اور غیر صحیح کی طرف تقسیم کی ہے، جس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث غریب بھی ان کے نزدیک صحیح ہو سکتی ہے، عزیز ہونا شرط نہیں ہے۔

اور ڈاکٹر نور الدین عتر نے ”نزہۃ النظر“ کی تعلیق میں لکھا ہے: اس عبارت سے مراد یہ ہے کہ صحابی کے دورِ راوی ہوں؛ تاکہ اس سے جہالت دور ہو جائے۔ یہ مراد نہیں ہے کہ حدیث کے دورِ راوی ہوں؛ کیوں کہ یہ نصوص کے خلاف ہے؛ لہذا حافظ ابن حجر کا عبارت مذکورہ کو یہاں ذکر کرنا مناسب نہیں ہے۔ (تعلیق نزہۃ النظر ص ۴۵، رقم ۱)

قنبیہ: شہادت علی الشہادت کی تمثیل امام شافعیؒ کے مسلک پر درست ہے۔ احناف کے مسلک پر درست نہیں ہے۔

کیا عزیز ہونا بخاری و مسلم کی شرط ہے؟

کیا امام بخاری و مسلم نے یہ شرط لگائی ہے کہ اپنی صحیحین میں ان ہی حدیثوں کو ذکر کریں گے جو کہ عزیز ہوں، حدیث غریب کو نہیں ذکر کریں گے؟ (۱) جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ صحیحین کی بہت ساری حدیثیں غریب ہیں، خصوصاً صحیح بخاری کی پہلی اور آخری حدیث غریب ہے۔ (۲) جمہور کے برخلاف قاضی ابن العربی مالکی نے صراحت کی ہے کہ عزیز ہونا بخاری و مسلم کی شرط ہے۔ چنانچہ انھوں نے ”شرح بخاری“ میں تحریر کیا ہے: ”وإنما بنی البخاری کتابہ علی حدیث یروہ أكثر من واحد“ (امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کی بنیاد ایسی حدیث پر رکھی ہے جس کو ایک سے زیادہ روایت نقل کریں) اس سے بھی زیادہ صریح عبارت ”شرح موطأ“ میں تحریر کی ہے: ”کان مذهب الشیخین أن الحدیث لا یثبت حتی یروہ اثنان“ (شیخین کا مسلک یہ ہے کہ حدیث اسی وقت ثابت ہوگی جب

کہ اس کو دو آدمی روایت کریں) (تدریب الراوی ۵۱/۱ - إمعان النظر ص ۲۸)

ابن العربی پر اشکال اور اس کا جواب

حسب تصریح ابن العربی جب ان پر یہ اشکال کیا گیا کہ آپ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ بخاری شریف کی پہلی ہی حدیث غریب ہے، عزیز نہیں ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ سے صرف حضرت عمرؓ اور ان سے صرف حضرت علقمہ نے روایت کیا ہے۔ اس سوال کا قاضی ابن العربی نے ایسا جواب دیا جو کہ محل نظر ہے۔ جواب کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس حدیث کو دوران خطبہ منبر پر بہت سے صحابہ و تابعین کے مجمع میں بیان فرمایا ہے، اگر سامعین اس حدیث کو نہ جانتے، تو وہ حضرت عمرؓ پر نکیر کرتے؛ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، معلوم ہوا کہ ان کو یہ حدیث معلوم تھی؛ لہذا حضرت عمرؓ متفرد نہیں ہوئے اور حضرت علقمہ بھی متفرد نہ ہوئے کہ ان کے ساتھ سامعین بہت تھے۔

ابن العربی کے جواب کا ابطال

قاضی ابن العربی نے مذکورہ اشکال کا جو جواب دیا ہے وہ ناقابل تسلیم ہے؛ کیوں کہ سامعین کے سکوت اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انھوں نے اس حدیث کو حضرت عمرؓ کے علاوہ کسی اور سے سنا ہو اور حضرت عمرؓ متفرد نہ ہوں؛ بلکہ ممکن ہے کہ انکار نہ کرنا اس لیے ہو کہ حضرت عمرؓ ان کے نزدیک معتبر اور ثقہ تھے؛ لہذا یہ جواب حضرت عمرؓ کے تفرد کو ختم نہیں کر سکتا اور اگر بالفرض مان لیا جائے کہ حضرت عمرؓ کے تفرد کو ختم کر دیتا ہے، تو لیکن یہ ہرگز نہیں تسلیم کیا جاسکتا کہ حضرت علقمہ کے تفرد کو ختم کر سکتا ہے؛ کیوں کہ عزیز میں شرط دو شخص کا روایت کرنا ہے نہ کہ محض سننا، ورنہ تو اگر راوی ”حدثنا وأخبرنا“ کہے، تو وہ حدیث مشہور ہو جائے یا عزیز ہو جائے، غریب نہ رہے؛ کیوں کہ صیغہ مذکورہ ایک سے زیادہ کے لیے بولا جاتا ہے اور یہاں حضرت عمرؓ سے صرف حضرت علقمہ نے روایت کیا ہے۔

اور ہاں تفرد کا معاملہ صرف حضرت عمرؓ و علقمہ تک محدود نہیں ہے؛ بلکہ حضرت علقمہ سے بھی

صرف محمد بن ابراہیم نے روایت کی ہے اور ان سے بھی صرف یحییٰ بن سعید نے روایت کی ہے، جیسا کہ محدثین کے یہاں ان حضرات کا تفرّد معروف و مشہور ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث چار طبقات تک فرد و غریب ہے اور قاضی ابن العربی کا جواب ان حضرات کے تفرّدات کو ختم نہیں کر سکتا۔

یہاں قاضی ابن العربی یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ حضرات متفرّد نہیں ہیں؛ کیوں کہ کتب احادیث میں ان حضرات کے بہت سے متابع موجود ہیں، جو کہ ان کے ساتھ روایت میں شریک ہیں۔ اس کا جواب حافظ ابن حجر نے اپنے قول: ”لا یعتبر بہا“ سے دیا ہے کہ چوں کہ وہ متابعات انتہائی کمزور ہیں، اس لیے وہ ناقابل اعتبار ہیں؛ لہذا ان کا تفرّد ختم نہیں ہو سکتا، چنانچہ امام حاکم نے فرمایا کہ یہ حدیث آپ ﷺ سے صرف حضرت عمرؓ، ان سے صرف حضرت علقمہ، ان سے صرف محمد بن ابراہیم اور ان سے صرف یحییٰ بن سعید کی روایت سے صحیح طور پر ثابت ہے۔ (ظفر الأمانی ص ۶۸)

خلاصہ بحث

خلاصہ یہ ہے کہ قاضی ابن العربی نے بخاری و مسلم کے متعلق جو دعویٰ کیا ہے کہ عزیز ہونا ان کے یہاں شرط ہے، یہ درست نہیں ہے اور حضرت عمرؓ کی حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ کے تفرّد کا جو جواب دیا ہے، وہ قابل تسلیم نہیں ہے، اسی طرح حضرت عمرؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کی جو حدیثیں صحیحین میں غریب ہیں، ان کے تعلق سے بھی قاضی ابن العربی کا جواب ناقابل قبول ہے، مثلاً بخاری شریف کی آخری حدیث کو لے لیجئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف حضرت ابو ہریرہؓ، ان سے صرف حضرت ابو زرہؓ، ان سے صرف عمارہ بن القعقاع اور ان سے صرف محمد بن فضیل نے روایت کیا ہے اور محمد بن فضیل سے وہ حدیث منتشر ہو گئی ہے۔ یہ حدیث قاضی ابن العربی کے دعویٰ کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہے اور اسی طرح ابن رُشید نے کہا کہ ابن العربی کے دعویٰ کو غلط ثابت کرنے کے لیے بخاری شریف کی پہلی حدیث کافی ہے۔

وَأَدْعَى ابْنَ حَبَّانَ نَقِيضَ دَعْوَاهُ، فَقَالَ: إِنْ رَوَايَةَ اثْنَيْنِ عَنْ اثْنَيْنِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ، لَا تَوْجَدُ أَصْلًا. قُلْتُ: إِنْ أَرَادَ أَنَّ رَوَايَةَ اثْنَيْنِ فَقَطْ، عَنْ اثْنَيْنِ فَقَطْ لَا تَوْجَدُ أَصْلًا، فَيُمْكِنُ أَنْ يُسَلَّمَ، وَأَمَّا صَوْرَةُ الْعَزِيزِ الَّتِي حَرَّرْنَاهَا فَمَوْجُودَةٌ، بَأَنَّ لَا يَرَوِيهِ أَقْلٌ مِنْ اثْنَيْنِ عَنْ أَقْلٍ مِنْ اثْنَيْنِ. وَمِثَالُهُ: مَارَوَاهُ الشَّيْخَانِ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ، وَالْبُخَارِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ... الْحَدِيثُ" وَرَوَاهُ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، قَتَادَةُ وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ، وَرَوَاهُ عَنْ قَتَادَةَ شُعْبَةُ وَسَعِيدٌ، وَرَوَاهُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ، وَعَبْدُ الْوَارِثِ، وَرَوَاهُ عَنْ كُلِّ جَمَاعَةٍ.

ترجمہ: ابن حبان نے قاضی ابن العربی کے برخلاف دعویٰ کیا ہے، چناں چہ انھوں نے کہا کہ دو سے دو دو آدمی کا روایت کرنا آخر تک ہرگز نہیں پایا جاسکتا۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ صرف دو سے فقط دو دو کا روایت کرنا نہیں پایا جاتا ہے، تو اس کو تسلیم کرنا ممکن ہے؛ لیکن عزیز کی وہ صورت جو ہم نے تحریر کی ہے، وہ تو پائی جاتی ہے، اس طرح کہ دو سے کم روایت نہ کریں کم سے کم دو کے واسطے سے۔ اس کی مثال حضرت انسؓ کی وہ حدیث ہے جس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جس کو صرف بخاری نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ" (کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے والدین، اولاد اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں) اس حدیث کو حضرت انسؓ سے قتادہ اور عبد العزیز بن صہیب نے روایت کیا ہے۔ قتادہ سے شعبہ اور سعید نے روایت کیا ہے، عبد العزیز سے اسماعیل بن علیہ اور عبد الوارث نے روایت کیا ہے اور پھر ہر ایک سے ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔

ابن حبان کا دعویٰ اور حافظ ابن حجر کا تجزیہ

ایک طرف تو قاضی ابن العربی کا دعویٰ تھا کہ امام بخاری نے یہ شرط لگائی ہے کہ اپنی ”صحیح“ میں صرف انہیں روایات کو ذکر کریں گے جو کہ عزیز ہوں، غریب کو ذکر نہیں کریں گے۔ ان کے برخلاف ابن حبان نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ از ابتداء تا انتہا روایت اشئین عن اشئین پائی ہی نہیں جاتی، گویا کہ ان کے نزدیک حدیث عزیز ذخیرہ احادیث میں پائی ہی نہیں جاتی۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو: ليس يوجد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن حدلين، وكل واحد منهما عن عدلين، حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. (الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان مع التعليقات الحسان ۱/۱۱۸)

مصنف نے ان کی اس بات کا اس طرح تجزیہ فرمایا کہ درحقیقت عزیز کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ہر طبقے میں دو ہی دو روایات ہوں، کسی بھی طبقے میں کم و بیش نہ ہوں۔ دوسری یہ کہ کم سے کم ہر طبقے میں روایات ہوں، کسی طبقے میں دو سے کم نہ ہوں، بڑھ جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اب اگر عزیز کی نفی سے ان کی مراد پہلی صورت ہے، تو ان کا دعویٰ ایک درجے میں قابل تسلیم ہے؛ کیوں کہ اس قسم کی حدیث ذخیرہ احادیث میں بمشکل ہی پائی جاسکتی ہے اور اگر ان کی مراد دوسری صورت ہے، تو ان کا دعویٰ ہرگز قابل تسلیم نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس نوع کی احادیث بکثرت پائی جاتی ہیں، مثلاً درج ذیل حدیث۔

خبر عزیز کی مثال

لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين.

(صحیح البخاری ۷/۱ و صحیح مسلم ۴۹/۱)

اس حدیث کو امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ؛ دونوں سے روایت کیا ہے اور امام مسلم نے صرف حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے، یہ حدیث عزیز کی دوسری صورت

کے مطابق عزیز ہے؛ کیوں کہ حضرت انسؓ سے دو شخص نے روایت کیا ہے: ایک حضرت قتادہ بن دعامۃ اور دوسرے عبدالعزیز بن صہیبؓ نے، پھر قتادہ سے بھی دو آدمی نے روایت کیا ہے: ایک حضرت شعبہؓ نے اور دوسرے حضرت سعیدؓ نے اور عبدالعزیز سے بھی دو روایات نے نقل کیا ہے: ایک اسماعیل ابن علیہ نے اور دوسرے عبدالوارثؓ نے۔ پھر ان چاروں سے دو سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا۔ غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ آغاز کے چند طبقات میں دو راوی ہیں اور آخر کے طبقات میں دو سے زیادہ ہیں؛ لیکن کسی بھی طبقے میں دو سے کم نہیں ہے؛ لہذا یہ حدیث عزیز ہے۔

(والرابع: الغریب) وهو ما يَتَفَرَّدُ بروايته شخصٌ واحدٌ في أي موضع وقع التفرُّدُ به من السند، على ما سَيُقَسَّمُ إليه ، الغریب المطلق والغریب النسبی (وَكُلُّهَا) أي الأقسام الأربعة المذكورة، (سوى الأول) وهو المتواتر (آحاد) ويقال لكل واحدٍ منها: خبرٌ واحدٌ، وخبر الواحد في اللغة: ما يرويه شخصٌ واحدٌ. وفي الاصطلاح: ما لم يَجْمَعْ شروط التواتر.

توجہ: چوتھی قسم غریب ہے، غریب: وہ خبر ہے جس کو روایت کرنے میں کوئی راوی سند کے کسی بھی طبقے میں منفرد ہو، جیسا کہ اس کی طرف تقسیم کی جائے گی اور (وہ) غریب مطلق اور غریب نسبی ہے۔ مذکورہ چاروں اقسام ”اخبار آحاد“ ہیں، پہلی قسم کو چھوڑ کر جو کہ ”متواتر“ ہے اور ان میں سے ہر ایک کو ”خبر واحد“ کہا جاتا ہے۔ خبر واحد لغت میں اس خبر کو کہتے ہیں جس کو ایک شخص روایت کرے اور اصطلاح میں اس خبر کو کہتے ہیں جو کہ تواتر کی شرائط کو جامع نہ ہو۔

خبر غریب کی تعریف

غریب وہ خبر ہے جس کو ایک شخص روایت کرے؛ خواہ ہر طبقے میں ایک ہی ایک ہو یا کسی طبقہ میں زیادہ بھی ہو گئے ہوں۔

غریب کے اقسام

غریب کی مختلف حیثیتوں سے متعدد اقسام ہیں: محل تفرد کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) غریب مطلق (۲) غریب نسبی۔ ان دونوں کا بیان آگے آ رہا ہے۔ صحت اور عدم صحت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) غریب صحیح (۲) غریب غیر صحیح۔ اکثر غرائب دوسری ہی قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔ سند اور متن کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: (۱) غریب السند والہمتن: وہ حدیث ہے جس کے متن کو روایت کرنے میں کوئی منفرد ہو۔ (۲) غریب السند دون الہمتن: وہ حدیث ہے جس کا متن صحابہ کی ایک جماعت سے معروف ہو اور ان میں سے کسی صحابی سے روایت کرنے میں کوئی راوی منفرد ہو جائے۔ امام ترمذی جہاں کہیں ”غریب من هذا الوجه“ کہتے ہیں وہاں یہی صورت مراد ہوتی ہے۔ (۳) غریب مشہور: وہ حدیث ہے جس کے شروع کے طبقات میں روایات منفرد ہوں اور آخر میں بہت سے لوگ روایت کرنے لگیں، جیسے حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ کے اندر شروع کے چند طبقات میں روایات منفرد ہیں اور پھر یحییٰ بن سعید سے بہت سے حضرات نے روایت کیا ہے؛ لہذا یہ حدیث طرف اول کے اعتبار سے غریب اور طرف ثانی کے اعتبار سے مشہور ہے۔ اس قسم کو غریب الہمتن دون السند بھی کہتے ہیں؛ لیکن غریب السند نہ ہونا طرف ثانی کے اعتبار سے ہے، علی الاطلاق نہیں ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۶۳۔ قواعد فی علوم الحدیث ص ۳۳)

خبر واحد کی تعریف

ما قبل میں حدیث کی چار قسمیں بیان کی گئیں: متواتر، مشہور، عزیز اور غریب۔ ان میں سے متواتر کو چھوڑ کر بقیہ تینوں قسموں کو ”خبر آحاد“ کہا جاتا ہے اور تینوں کو الگ الگ ”خبر واحد“ کہا جاتا ہے۔ خبر واحد لغت میں: وہ خبر ہے جس کو تنہا ایک شخص بیان کرے اور اصطلاح میں: اس خبر کو کہتے ہیں جو تواتر کی جملہ شرطوں کو جامع نہ ہو۔

فوائد: ”علی ما سیقتسم إلیہ...“ یہ ”منقسما“ سے متعلق ہو کر حال ہے۔ ”إلیہ“ کی

ضمیر مجرور اسم موصول کی طرف راجع ہے اور ”الغریب المطلق والغریب النسبی“ ”هو“ مبتدائے محذوف کی خبر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضمیر مجرور سے بدل ہو۔ حرف جر کے اعادہ کے بغیر۔ جیسا کہ کوفیین کا مسلک ہے۔

”احاد“ یہ أحد کی جمع ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ”واحد“ کی جمع ہو، جیسے: شاهد کی جمع أشهاد۔ بہر حال ”احاد“ سے پہلے ”خبر“ مضاف محذوف ہے؛ اس لیے کہ مشہور، عزیز اور غریب آحاد نہیں ہیں؛ بلکہ آحاد کی خبریں ہیں اور اس لیے بھی کہ ہر ایک کو الگ الگ خبر واحد کہا جاتا ہے صرف واحد نہیں کہا جاتا ہے۔

(وفیہا) أي فی الاحاد (المقبول) وهو ما یجب العمل به عند الجمهور، (و) فیہا (المردود) وهو الذی لم یرجع صدق المخبر به (لتوقف الاستدلال بها علی البحت عن احوال رواتها دون الاول) وهو المتواتر. فکله مقبول، لإفادته القطع بصدق مخبره بخلاف غیره من أخبار الاحاد.

ترجمہ: خبر آحاد ہی میں مقبول ہے اور وہ ایسی خبر ہے جس پر جمهور کے نزدیک عمل واجب ہے (شرط یہ ہے کہ اس کے خلاف کا قرینہ نہ ہو) اور اسی میں مردود ہے اور وہ ایسی خبر ہے جس کے مخبر کا سچا ہونا راجح نہ ہو؛ اس لیے کہ خبر آحاد سے استدلال ان کے روات کے احوال کی تفتیش پر موقوف ہے، نہ کہ پہلی قسم سے استدلال، جو کہ متواتر ہے؛ لہذا تمام متواتر مقبول ہے؛ اس لیے کہ اپنے مخبر کے واقعی صدق کا وہ فائدہ دیتی ہے۔ برخلاف اس کے علاوہ خبر آحاد کے۔

خبر آحاد کے اقسام بلحاظ احوال روات

روایات کے احوال و صفات (عدالت، ضبط وغیرہ) کے اعتبار سے خبر آحاد کی دو قسمیں ہیں: (۱) مقبول (۲) مردود۔ پہلے جو تین قسمیں بیان کی گئی ہیں: مشہور، عزیز اور غریب، وہ تو حد و تعدد اسانید کے اعتبار سے ہیں۔

مقبول: وہ خبر واحد ہے جس کے مخبر کا صدق غالب ہو۔ **مرہود:** وہ خبر واحد ہے جس کے مخبر کا صدق غالب نہ ہو، اب چاہے کذب غالب ہو یا دونوں برابر ہو۔

خبر مقبول و مردود کے احکام

خبر مقبول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب ہے بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ مثلاً ندب، اباحت اور نسخ وغیرہ نہ پایا جائے۔ خبر مردود کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں ہے۔
تنبیہ: اس مقام پر مصنف نے غایت اختصار سے کام لیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ خبر مقبول و خبر مردود؛ دونوں باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس لیے جو ایک کی تعریف ہوگی، اس کے برخلاف دوسرے کی تعریف ہوگی، اسی طرح جو ایک کا حکم ہوگا اس کے برخلاف دوسرے کا حکم ہوگا۔ مصنف نے خبر مقبول کے بعد اس کا حکم بیان کر دیا، جس سے خبر مردود کا بھی حکم معلوم ہو گیا اور خبر مردود کے بعد اس کی تعریف بیان کر دی، جس سے خبر مقبول کی بھی تعریف معلوم ہو گئی، گویا ایک تیر سے دو شکار۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ ایک کو حکم اور دوسرے کو تعریف قرار دیا جائے۔ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ مصنف نے دونوں کی دو دو تعریضیں ذکر کی ہیں: مقبول کے بعد اس کی ایک تعریف کی ہے، جس سے مردود کی بھی ایک تعریف معلوم ہو گئی اور مردود کے بعد دوسری تعریف کی ہے، جس سے مقبول کی بھی دوسری تعریف معلوم ہو گئی؛ کیوں کہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں؛ البتہ فرق یہ ہوگا کہ ایک تعریف ”حد“ ہوگی اور دوسری تعریف ”رسم“ ہوگی۔

خبر آحاد کی دو قسمیں کیوں؟

خبر آحاد کی دو قسمیں: مقبول و مردود اس لیے ہیں کہ خبر آحاد سے اس وقت تک استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، جب تک کہ اس کے روایات کے احوال کی تحقیق و تفتیش نہ کر لی جائے اور ظاہری بات ہے کہ جب روایات کے احوال کی تحقیق کی جائے گی، تو تمام ثقہ نہیں نکلیں گے؛ بلکہ بعض خبر واحد کے تمام روایات ثقہ ہوں گے؛ لہذا ان کی حدیث مقبول ہوگی

اور بعض خبر واحد کے تمام روایات یا بعض روایات ثقہ نہیں ہوں گے؛ لہذا ان کی حدیث مردود ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ خبر آحاد سے استدلال روایات کے احوال کی تحقیق پر کیوں موقوف ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اپنے منبر کے قطعی صدق کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

متواتر کی دو قسمیں کیوں نہیں؟

متواتر کی مذکورہ دونوں قسمیں اس لیے نہیں ہیں کہ اس سے استدلال روایات کے احوال کی تحقیق پر موقوف نہیں ہے؛ بلکہ جو خبر بھی حد متواتر کو پہنچ جائے، اس سے استدلال درست ہے؛ لہذا تمام متواتر مقبول ہی ہوں گی، کوئی بھی مردود نہیں ہوگی اور یہ سوال کہ متواتر سے استدلال روایات کی تحقیق پر کیوں موقوف نہیں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اپنے منبر کے صدق کا یقینی طور پر فائدہ دیتی ہے، اس لیے اس کے روایات سے بحث ہی نہیں کی جاتی ہے۔

فوائد: ”فیہا المقبول“ اس عبارت میں دو مطلوب ہیں: ایک یہ کہ خبر واحد کی دو قسمیں ہیں: مقبول و مردود۔ یہ مطلوب تو ظاہر ہے۔ دوسرا مطلوب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں قسموں کی طرف تقسیم متواتر کی نہیں ہوگی، صرف خبر واحد کی ہوگی۔ یہ مطلوب ”فیہا“ خبر کو مقدم کرنے سے سمجھ میں آتا ہے۔ پہلے مطلوب کی دلیل اپنے قول: ”لتوقف الاستدلال...“ سے بیان کیا ہے اور دوسرے مطلوب کی دلیل اپنے قول ”دون الأول“ سے بیان کیا ہے؛ لہذا تقدیر عبارت ہوگی: ”لاینقسم الأول لعدم توقف الاستدلال به علی البحث...“ اور ”فكله مقبول“ میں فاصیحہ ہے، جو شرط محذوف پر دلالت کرتی ہے۔ شرط یہ ہے: ”إذا كان الأمر كذلك...“

”عند الجمهور“ اس قید سے معتزلہ اور روافضہ وغیرہ پر رد مقصود ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد پر مطلقاً عمل واجب نہیں ہے۔ ان حضرات کا یہ قول مردود ہے؛ اس لیے کہ صحابہ و تابعین کا اجماع ہے کہ خبر واحد پر عمل واجب ہے اور اس اجماع کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مواقع پر بعض صحابہ و تابعین نے خبر واحد سے استدلال کیا ہے اور خود اس پر عمل بھی کیا ہے اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔ معلوم ہوا کہ تمام لوگوں کے نزدیک ان کا قول و عمل درست تھا اور

اگر کسی نے اس پر تکلیف کیا ہوتا، تو وہ ہم تک منقول ہوتا، حالاں کہ یہ بات ندارد ہے۔

لكن إنما وَجِبَ العملُ بالمقبولِ منها؛ لأنها إما أن يُوجَدَ فيها أصلُ صِفَةِ القَبُولِ، وهو ثبوتُ صدقِ الناقلِ، أو أصلُ صِفَةِ الرَدِّ، وهو ثبوتُ كَذِبِ الناقلِ، أوْلاً؛ فالأوَّلُ: يُغْلَبُ على الظنِّ صدقُ الخبرِ؛ لثبوتِ صدقِ ناقلِهِ؛ فيؤْخَذُ بِهِ. والثاني: يُغْلَبُ على الظنِّ كَذِبُ الخبرِ؛ لثبوتِ كَذِبِ ناقلِهِ، فيُطْرَحُ. والثالثُ: إن وُجِدَتِ قرينةٌ تُلَحِّقُهُ بأحدِ الْقِسْمَيْنِ التَّحَقُّقِ بِهِ، وإِلا فَيَتَوَقَّفُ فِيهِ، وَإِذَا تَوَقَّفَ عَنِ العملِ بِهِ، صَارَ كَالْمَرْدُودِ، لا لِثُبُوتِ الرَدِّ؛ بَلْ لكونِهِ لَمْ تُوجَدْ فِيهِ صِفَةُ تَوْجِبِ القَبُولِ. واللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: لیکن خبر آحاد میں سے مقبول پر عمل کرنا اس لیے واجب ہے کہ یا تو اس میں صفت قبول کی دلیل پائی جائے گی اور وہ ناقل کے صدق کا ثبوت ہے، یا اس میں صفت رد کی دلیل پائی جائے گی اور وہ ناقل کے کذب کا ثبوت ہے، یا دونوں کی دلیل نہیں پائی جائے گی۔ پہلی قسم خبر کے صدق کو ظن پر غالب کرتی ہے؛ اس لیے کہ اس کے ناقل کا صدق ثابت ہے؛ لہذا اس پر عمل کیا جائے گا۔ دوسری قسم خبر کے کذب کو ظن پر غالب کرتی ہے؛ اس لیے کہ اس کے ناقل کا کذب ثابت ہے؛ لہذا اس کو ایک طرف ڈال دیا جائے گا (عمل نہیں کیا جائے گا) تیسری قسم میں اگر کوئی قرینہ پایا جائے جو اس کو کسی ایک قسم کے ساتھ ملا دے، تو وہ حدیث اسی قسم کے ساتھ مل جائے گی، ورنہ تو اس کے سلسلے میں توقف لیا جائے گا اور جب اس پر عمل سے توقف کیا جائے گا، تو وہ مثل مردود کے ہو جائے گی، صفت رد کے پائے جانے کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ اس لیے کہ اس میں کوئی ایسی صفت نہیں پائی جاتی ہے جو قبولیت کو واجب کرے۔

صرف خبر مقبول پر عمل کیوں واجب ہے؟

اس عبارت سے قبل گذشتہ عبارت میں خبر مقبول کا یہ حکم بیان کیا گیا تھا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس پر سوال یہ ہے کہ صرف مقبول پر عمل کرنا کیوں واجب ہے، جب کہ مردود

اصطلاحی کی ایک صورت وہ بھی ہے جس میں صفت رد نہیں پائی جاتی ہے، اس پر عمل کیوں واجب نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ وہ صفت جو وجوب عمل کا تقاضا کرتی ہے، صرف مقبول اصطلاحی میں پائی جاتی ہے، اس کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی ہے اس لیے صرف مقبول پر عمل واجب ہے اس کے علاوہ پر واجب نہیں ہے۔

اور وجوب عمل کا تقاضہ کرنے والی صفت صرف مقبول میں اس لیے پائی جاتی ہے کہ خبر آحاد دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس میں صفت قبول کی دلیل یعنی راوی کے سچے ہونے کا ثبوت پایا جائے گا یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے، تو غالب گمان یہ ہے کہ وہ خبر سچی ہے؛ کیوں کہ اس کا راوی سچا ہے؛ لہذا اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر دوسری صورت ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس میں صفت رد کی دلیل یعنی راوی کے جھوٹے ہونے کا ثبوت پایا جائے گا یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے، تو غالب گمان یہ ہے کہ وہ خبر جھوٹی ہے؛ کیوں کہ اس کا راوی جھوٹا ہے؛ لہذا اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اگر دوسری صورت ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس میں قبول یا رد کا کوئی قرینہ پایا جائے گا یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے یعنی کوئی قرینہ پایا جا رہا ہو، جو دونوں قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس خبر کو لاحق کر دے، تو جس قسم کا قرینہ پایا جائے گا اسی قسم کے ساتھ اس خبر کو لاحق کر دیا جائے گا، مثلاً اگر کسی خبر واحد کا راوی سیی الحفظ یا مستور الحال ہو اور اس کا کوئی معتبر متابع یا شاہد مل جائے، تو یہ قبول کا قرینہ ہے، اس قسم کی خبر واحد کو قبول کیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی حدیث کا راوی ثقات کی مخالفت کر رہا ہو یا کوئی ایسی علت پائی جا رہی ہو جو راوی کے وہم پر دلالت کرے، تو یہ رد کا قرینہ ہے، ایسی خبر کو رد کر دیا جائے گا اور اگر دوسری صورت ہے یعنی کسی قسم کا قرینہ موجود نہیں ہے، تو اس پر عمل سے توقف کیا جائے گا اور جب عمل سے توقف کیا گیا، تو وہ بھی مثل مردود کے ہوگئی؛ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ وہ مردود اس لیے نہیں ہوئی ہے کہ اس میں کوئی صفت رد پائی جا رہی تھی؛ بلکہ اس لیے کہ اس میں صفت قبول نہیں پائی جا رہی ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ خبر آحاد کی پانچ صورتیں ہیں (۱) وہ خبر جس میں صفت قبول کی دلیل موجود ہو (۲) وہ خبر جس میں صفت قبول کا قرینہ موجود ہو (۳) وہ خبر جس میں صفت رد

کی دلیل موجود ہو۔ (۴) وہ خبر جس میں صفت رد کا قرینہ موجود ہو (۵) وہ خبر جس میں کوئی دلیل موجود ہو نہ کوئی قرینہ۔ ان پانچ قسموں میں سے صرف پہلی دونوں قسموں جن کو مقبول کہا جاتا ہے کے اندر وجوب عمل کا تقاضہ کرنے والی صفت پائی جا رہی ہے، اس لیے صرف مقبول پر عمل واجب ہے اور بقیہ تینوں قسموں جن کو مردود کہا جاتا ہے ان کے اندر وجوب عمل کا تقاضہ کرنے والی صفت نہیں پائی جاتی ہے، اس لیے اس پر عمل واجب نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب وعنده ام الكتاب۔

(وقد يقع فيها) أي في أخبار الآحاد المنقصة إلى مشهور، وعزيز وغريب (ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار) خلافاً لمن أبى ذلك. والخلاف في التحقيق لفظي؛ لأن من جَوَّز إطلاق العلم قيده بكونه نظرياً، وهو الحاصل عن الاستدلال. ومن أبى الإطلاق، خص لفظ العلم بالمتواتر، وما عداه عنده ظني؛ لكنه لا ينفي أن ما احتف بالقرائن أرجح مما خلا عنها.

ترجمہ: وہ اخبار آحاد جو کہ مشہور، عزیز اور غریب کی طرف منقسم ہوتی ہیں، ان میں بسا اوقات ایسی خبر بھی آتی ہے جو بقول مختار قرائن کی وجہ سے علم نظری کا فائدہ دیتی ہے، یہ ان حضرات کے خلاف ہے جنہوں نے قول مختار کا انکار کیا ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف لفظی ہے، اس لیے کہ جنہوں نے (خبر واحد کے مفاد پر) علم کے استعمال کو جائز قرار دیا، انہوں نے اس کو نظری کے ساتھ مقید کیا، جو کہ استدلال سے حاصل ہوتا ہے اور جنہوں نے اس استعمال کا انکار کیا، انہوں نے لفظ علم کو متواتر کے ساتھ خاص کیا ہے اور متواتر کے علاوہ ان کے نزدیک (فی نفسہ) ظنی ہے؛ لیکن انہوں نے اس بات کی نفی نہیں کی ہے کہ جس خبر واحد کے ساتھ قرائن ملے ہوئے ہوں وہ اس خبر واحد سے رائج ہے جو قرائن سے خالی ہے۔

کیا خبر آحاد مفید یقین ہیں؟

اس حوالے سے علماء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے: (۱) جمہور کی رائے یہ ہے کہ مفید

یقین نہیں ہیں، خواہ ان کے ساتھ قرائن ملے ہوئے ہوں یا نہ ہوں؛ بلکہ وہ مفید ظن ہیں۔
 (۲) ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ مفید یقین ہیں، قرائن کے ساتھ بھی اور بغیر قرائن بھی۔ پھر
 اس جماعت میں دو گروہ ہیں: ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ حکم مطرد ہے، یعنی جب بھی خبر واحد پائی
 جائے گی وہ مفید یقین ہوگی؛ جب کہ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ حکم مطرد نہیں ہے یعنی خبر واحد مفید
 یقین تو ہے؛ مگر ہر وقت نہیں۔ (۳) محققین جن میں حافظ ابن حجر بھی ہیں ان کی رائے یہ ہے
 کہ اگر قرائن نہ ملے ہوں، تو مفید ظن ہیں اور اگر قرائن ملے ہوئے ہوں، تو خبر واحد مفید یقین
 ہے اور یہ یقین نظری ہوگا جو کہ غور و فکر اور استدلال سے حاصل ہوتا ہے، یقین بدیہی نہیں ہوگا۔

(إمعان النظر ص ۳۲۔ شرح الشرح ص ۲۱۵)

ظن کے مختلف طبقات ہیں

جمہور کے نزدیک خبر واحد مفید ظن ہے، تو تمام ظن یکساں نہیں ہیں؛ بلکہ ان میں فرق
 مراتب ہیں، بعض بعض سے قوی ہے؛ لہذا جس خبر واحد کے ساتھ قرینہ ملا ہوا ہو وہ ظن قوی کا
 فائدہ دے گی اور جس کے ساتھ نہ ملا ہوا ہو وہ خبر واحد مفید ظن ہوگی؛ لیکن یہ ظن پہلی صورت کی
 طرح قوی نہ ہوگا۔ (القول المستکر علی شرح نجۃ الفکر ص ۸۴)

محققین کی دلیل

ان حضرات کے نزدیک خبر واحد کے ساتھ جب قرائن ملے ہوئے ہوں، تو وہ مفید یقین
 ہے؛ اس لیے کہ مثلاً اگر کوئی معتبر قاضی، اپنی مجلس قضا میں، اپنے معاصرین اہل علم و فضل کی
 موجودگی میں، بادشاہ وقت کے قاصد کو مخاطب کرتے ہوئے یہ خبر دے کہ زید کو عمرو نے میرے
 سامنے قتل کیا ہے، بادشاہ کو میری طرف سے خبر پہنچا دو، تو قاضی کی اس خبر سے سامعین کو یقین
 ہو جائے گا کہ زید کا قاتل عمرو ہی ہے۔ یہاں پر کمزور درجے کا یہ احتمال موجود ہے کہ قاضی اپنی خبر
 میں جھوٹا ہو؛ لیکن اس احتمال کو اس استدلال سے ختم کیا جاسکتا ہے کہ یہ فلاں شخص کی ایسی مجلس
 میں، فلاں شخص کی موجودگی میں، فلاں کو مخاطب کر کے دی گئی خبر ہے (صغریٰ) اور ہر وہ خبر جس کی

یہ شان ہو وہ سچی ہوتی ہے (کبریٰ) لہذا یہ خبر سچی ہے (نتیجہ)۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ قرائن کے ملنے کی وجہ سے یقین ہو گیا کہ زید کا قاتل عمرو ہی ہے۔ (عقد الدرر ص ۱۷)

اور محققین کے نزدیک خبر واحد بغیر قرینہ کے مفید یقین نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر دو شخص متضاد چیزوں کی خبر دے، تو دو معلوم و یقین میں تناقض لازم آئے گا، جو کہ جائز نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ خبر واحد بلا قرینہ مفید یقین نہیں ہوگی۔

جمہور کی دلیل

جمہور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بلا قرینہ خبر واحد کا مفید یقین ہونا اس لیے باطل ہے کہ دو معلوم و یقین میں تناقض لازم آئے گا اگر دو شخص متضاد چیزوں کی خبر دے، اسی طرح قرینہ کے ساتھ بھی تناقض لازم آئے گا؛ لہذا قرینہ کے ساتھ بھی مفید یقین ہونا باطل ہے، پس مفید ظن ہونا دونوں حالتوں میں متعین ہے۔ (شرح الشرح ص ۲۱۶)

کیا جمہور اور محققین کا اختلاف لفظی ہے؟

حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں ہے؛ اس لیے کہ محققین نے جو یہ کہا کہ خبر واحد مفید علم ہے، ان کی مراد علم سے ”علم نظری“ ہے اور علم نظری وہ ہے جو کہ قرائن میں غور و فکر اور استدلال سے حاصل ہو، اور جمہور نے جو یہ کہا کہ خبر واحد مفید علم نہیں ہے اور لفظ علم کو متواتر کے ساتھ خاص کیا ہے، ان کی مراد یہ ہے کہ متواتر کے علاوہ یعنی تمام اخبار آحاد اپنی ذات کے اعتبار سے مفید ظن ہیں اور چوں کہ انھوں نے اس بات کی نفی نہیں کی ہے کہ جو خبر واحد قرائن کے ساتھ ملی ہوئی ہو وہ راجح ہوتی ہے اس خبر واحد کے مقابلے میں جو کہ قرائن سے خالی ہو، اس لیے خبر خف بالقرائن ان کے نزدیک بھی مرتبہ افادہ ظن سے ترقی کر کے افادہ علم و یقین کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہے، لہذا دونوں قولوں میں حقیقی اختلاف نہ رہا۔ خلاصہ یہ کہ نفی کا محل ذات کے اعتبار سے مفید علم ہونا ہے اور اثبات کا محل قرائن کے ساتھ مفید علم ہونا ہے، دونوں میں کوئی حقیقی تعارض نہیں ہے۔

لیکن بہت سے حضرات کے نزدیک جمہور اور محققین کا مذکورہ اختلاف حقیقی ہے۔ ماقبل میں جو مذاہب کی تفصیل اور دلائل ذکر کیے گئے ہیں ان سے تو فریق ثانی ہی کی تائید ہوتی ہے؛ کیوں کہ جمہور نے مطلقاً خبر واحد کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے؛ خواہ اس کے ساتھ قرآن ملے ہوئے ہوں یا نہ ہوں، معلوم ہوا کہ یہ اختلاف حقیقی ہے، یہ رائے علامہ قاسم بن قطلوبغا متوفی ۸۷۹ھ، شاہ وجیہ الدین علوی متوفی ۹۹۸ھ، علامہ علی قاری متوفی ۱۰۱۳ھ اور علامہ قاضی محمد اکرم سندھی وغیرہ کی ہے۔

والخبرُ المحتفُّ بالقرائنِ أنواعٌ، منها: ما أخرجَهُ الشَّيْخَانِ فِي صَحِيحَيْهِمَا، مِمَّا يَبْلُغُ حَدَّ التَّوَاتُرِ؛ فَإِنَّهُ احْتَفَّ بِهِ قَرَائِنٌ، مِنْهَا: جَلَّالَتُهُمَا فِي هَذَا الشَّأْنِ، وَتَقَدُّمُهُمَا فِي تَمْيِيزِ الصَّحِيحِ عَلَى غَيْرِهِمَا، وَتَلَقِّيَ الْعُلَمَاءِ لِكِتَابَيْهِمَا بِالْقَبُولِ، وَهَذَا التَّلَقِّيُّ وَحْدَهُ أَقْوَى فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ مِنْ مُجَرَّدِ كَثَرَةِ الطَّرِيقِ الْقَاصِرَةِ عَنِ التَّوَاتُرِ، إِلَّا أَنْ هَذَا يُخْتَصُّ بِمَالِ يَنْتَقِدُهُ أَحَدٌ مِنَ الْحَفَازِ مِمَّا فِي الْكِتَابَيْنِ، وَبِمَالِ يَقَعُ التَّجَاذُبُ بَيْنَ مَدْلُوكَيْهِ مِمَّا وَقَعَ فِي الْكِتَابَيْنِ حَيْثُ لَا تَرْجِيحُ؛ لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يُفِيدَ الْمُتَنَاقِضَانِ الْعِلْمَ بِصِدْقِهِمَا، مِنْ غَيْرِ تَرْجِيحٍ لِأَحَدٍ هُمَا عَلَى الْآخَرِ. وَمَا عَدَا ذَلِكَ، فَالْإِجْمَاعُ حَاصِلٌ عَلَى تَسْلِيمِ صَحَّتِهِ.

ترجمہ: وہ خبر واحد جو قرآن سے گھری ہوئی ہو، اس کی متعدد قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ خبر ہے جس کی امام بخاری و امام مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں تخریج کی ہو، جو کہ حد تو اتر تک نہ پہنچتی ہو۔ اس قسم کے ساتھ بہت سے قرآن لگے ہوئے ہیں، ایک تو شیخین کی علم حدیث میں جلالت و عظمتِ شان (دوسرے) صحیح حدیث کو غیر صحیح سے ممتاز کرنے میں شیخین کا دوسروں پر فائق ہونا۔ (تیسرے) علماء کا ان کی کتابوں کو شرف قبولیت سے نوازا۔ مفید علم ہونے میں تنہا یہ مقبولیت ان بہت سی سندوں سے زیادہ طاقتور ہے جو کہ حد تو اتر کو نہ پہنچی ہوں۔ مگر یہ کہ مذکورہ مقبولیت کا قرینہ ہونا دونوں کتابوں کی ان حدیثوں کے ساتھ خاص ہے جن پر کسی حافظ

حدیث نے اعتراض نہ کیا ہو اور دونوں کتابوں کی ان حدیثوں کے ساتھ خاص ہے جن کا مدلول باہم متعارض نہ ہو، ترجیح نہ ہونے کے وقت؛ اس لیے کہ یہ بات محال ہے کہ دو باہم متعارض حدیث اپنے صدق کے یقین کا فائدہ دے، ایک کو دوسرے پر ترجیح دیے بغیر۔ مذکورہ مستثنیٰ کے علاوہ کی صحت کو ماننے پر اتفاق ہو چکا ہے۔

خبر واحد مختف بالقرائن کے اقسام

جو خبر واحد قرائن سے گھری ہوئی ہو، اس کی متعدد قسمیں ہو سکتی ہیں، مصنف نے صرف تین اقسام کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے دو کا بیان آئندہ آئے گا، یہاں پر پہلی قسم کا بیان ہے۔

مختف بالقرائن کی پہلی قسم

وہ اخبار آحاد ہیں جن کی شیخین امام بخاری و امام مسلم نے اپنی صحیحین میں تخریج کی ہو، حفاظ حدیث اور ائمہ جرح و تعدیل میں سے کسی نے ان پر نقد و جرح نہ کی ہو اور ان کے مدلول میں باہم ایسا تعارض نہ ہو جس کا ازالہ ناممکن ہو۔

قرائن کا بیان

اس قسم کے ساتھ تین قرینے پائے جاتے ہیں: (۱) علم حدیث اور نقد رجال میں شیخین کی عظمت و جلالت شان۔ (۲) حدیث صحیح کو سقیم سے ممتاز کرنے میں ان کا اپنے معاصرین و متاخرین سے فائق ہونا۔ (۳) علماء کا صحیحین کو قبولیت سے نوازا۔

چوں کہ صحیحین کی اخبار آحاد میں مذکورہ تین قرائن پائے جاتے ہیں اس لیے وہ افادہ نظر سے ترقی کر کے افادہ یقین نظری کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہیں؛ بلکہ ان تین قرائن میں سے صرف تیسرا قرینہ، یقین و علم نظری کا فائدہ دینے میں شیخین کے علاوہ کی ان بہت سی سندوں سے قوی و مضبوط ہے جو کہ حد تو اتر کو نہ پہنچی ہوں؛ لیکن اگر شیخین کے علاوہ کی حدیث حد تو اتر کو پہنچ چکی ہو، تو وہ شیخین کی اخبار آحاد سے راجح و مضبوط ہوگی۔

تعریف میں مذکور قیود کا فائدہ

پہلی قید یہ تھی کہ وہ خبر واحد ایسی ہو جس کی امام بخاری و امام مسلم؛ دونوں نے تخریج کی ہو، لہذا جس خبر واحد کی دونوں میں سے کسی ایک نے تخریج کی ہو، وہ مصنف کے نزدیک مفید علم نظری نہیں ہوگی۔ دوسری قید یہ ہے کہ دونوں نے اپنی صحیحین میں اس خبر واحد کی تخریج کی ہو؛ لہذا اگر صحیحین کے علاوہ کسی دوسری کتاب میں انھوں نے تخریج کی ہو، تو وہ بھی مفید علم نظری نہیں ہوگی۔ تیسری قید یہ ہے کہ وہ اخبار آحاد ایسی ہوں جن پر کسی حافظ حدیث اور امام جرح و تعدیل نے نقد نہ کیا ہو؛ لہذا صحیحین کی جن اخبار آحاد پر کسی نے اعتراض کیا ہے، وہ بھی مفید علم نظری نہیں ہوں گی۔ مثلاً امام دارقطنی نے صحیحین کی دوسو دس حدیثوں پر نقد کیا ہے، جن میں سے ۷۸ کی تخریج صرف بخاری نے کی ہے، ۱۰۰ کی تخریج صرف مسلم نے کی ہے اور ۳۲ میں دونوں مشترک ہیں۔ یہ اور ان جیسی حدیثیں مفید علم نظری نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ ان کو تلقی بالقبول حاصل نہیں ہے۔

چوتھی قید یہ ہے کہ ان کے مدلول میں ایسا تعارض واقع نہ ہو جس کا ازالہ نہ ہو سکتا ہو، یعنی یا تو ان کے مدلول میں باہم کسی طرح کا کوئی تعارض ہی نہ ہو یا اگر ہو، تو تطبیق یا ترجیح کے ذریعہ وہ تعارض ختم ہو جائے؛ لیکن اگر صحیحین کی اخبار آحاد کے مدلول میں باہم ایسا تعارض ہو جس کا ازالہ ناممکن ہو، تو ایسی اخبار آحاد مفید علم نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ دو باہم متعارض حدیث اپنے سچے ہونے کے یقین کا فائدہ دے، جب کہ ترجیح وغیرہ کے ذریعہ سے دونوں کا تعارض ختم نہ کیا گیا ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس خبر واحد میں مذکورہ قیود و شرائط پائی جائیں، ان کی صحت کے قطعی ہونے پر محققین کا اجماع ہے؛ لہذا یقیناً وہ مفید علم نظری ہوں گی۔

جمہور اور محققین کا اختلاف

مطلقاً اخبار آحاد مفید علم ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں جمہور، محققین اور ایک جماعت کا اختلاف ذکر کیا جا چکا ہے۔ جو اخبار آحاد صحیحین میں مذکور ہیں، ان کے متعلق جمہور اور محققین کا

خصوصی طور پر بھی اختلاف ہے، چنانچہ محققین کہتے ہیں کہ صحیحین کی اخبار آحاد مفید علم نظری ہیں اور ان کی صحت قطعی ہے، یعنی نفس الامر میں ان کا آپ ﷺ کا کلام ہونا متعین ہے۔ جمہور کا یہ نظریہ ہے کہ جس طرح دوسرے اخبار آحاد مفید ظن ہیں، اسی طرح صحیحین کے اخبار آحاد بھی مفید ظن ہیں، صحیحین اور ان کے علاوہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

دلائل: محققین کی دلیل یہ ہے کہ صحیحین کی اخبار آحاد میں مذکورہ تین قسم کے قرائن پائے جاتے ہیں، جن میں سے تیسرا قرینہ یہ ہے کہ صحیحین کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور تلقی بالقبول کا مطلب یہی ہے کہ ان کی حدیثوں کا نفس الامر میں آپ ﷺ کا کلام ہونا متعین ہے اور جب آپ ﷺ کا کلام ہونا متعین ہو گیا، تو مفید علم نظری ہونا بھی متعین ہو گیا۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ صحیحین کی زیر بحث حدیثیں اپنی اصل کے اعتبار سے اخبار آحاد ہیں اور اخبار آحاد مفید ظن ہوتی ہیں؛ لہذا صحیحین کی اخبار آحاد بھی مفید ظن ہوں گی، مفید یقین نہیں ہوں گی۔

فائدہ: آگے جو عبارت آرہی ہے اس کا سمجھنا مذکورہ اختلاف کو جاننے پر مبنی ہے؛ اس لیے اس اختلاف کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

فإن قيل: إنما اتفقوا على وجوب العمل به، لأعلى صحته، منعاه. وسند المنع أنهم متفقون على وجوب العمل بكل ماصح؛ ولولم يُخرجه الشيخان، فلم يبق للصحيحين في هذا مزية، والإجماع حاصل على أن لهما مزية فيما يرجع إلى نفس الصحة. وممن صرح بإفادته ماخرجه الشيخان العلم النظري: الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، ومن أئمة الحديث: أبو عبد الله الحميدي، وأبو الفضل بن طاهر، وغيرهما. ويحتمل أن يقال: المزية المذكورة كون أحاديثهما أصح الصحيح.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ لوگوں کا اتفاق اس پر عمل کے وجوب پر ہوا ہے، نہ کہ اس کی صحت کے قطعی ہونے پر۔ تو ہم اس کو تسلیم نہیں کریں گے اور تسلیم نہ کرنے کی دلیل یہ ہے کہ لوگ تو ہر

صحیح حدیث پر عمل کے وجوب پر متفق ہیں؛ ہر چند کہ شیخین نے اس کی تخریج نہ کی ہو، اس وقت تو صحیحین کی کوئی فضیلت باقی نہیں رہے گی؛ جب کہ اس پر اتفاق ہے کہ ان کو صحت کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے۔ شیخین کی اخبار آحاد کے مفید علم نظری ہونے کی صراحت کرنے والوں میں استاذ ابواسحاق اسفرائینی اور ائمہ حدیث میں سے ابو عبد اللہ حمیدی، اور ابوالفضل بن طاہر وغیرہم ہیں اور یہ کہنا ممکن ہے کہ مذکورہ فضیلت ان کی حدیثوں کا اصح ہونا ہے۔

محققین پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

محققین نے کہا تھا: ”وما عدا ذلك فالإجماع حاصل علی تسلیم صحتہ“ یعنی صحیحین میں تلقی بالقبول اور دوسرے قرآن پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ صحیحین کی حدیثوں کے قطعی ہونے کو امت نے تسلیم کر لیا ہے۔ اس پر جمہور کی طرف سے یہ معارضہ کیا گیا ہے کہ تلقی بالقبول کا مطلب یہ ہے کہ صحیحین کی حدیثوں پر عمل کے وجوب پر امت کا اتفاق ہو گیا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے قطعی ہونے پر امت کا اتفاق ہو گیا ہے اور جب ان کے قطعی ہونے پر اتفاق نہیں ہوا ہے، تو مفید علم بھی نہیں ہوں گی۔

اس کا جواب حافظ ابن حجر نے یہ دیا کہ یہ معارضہ ہمیں تسلیم نہیں ہے؛ اس لیے کہ عمل تو ہر حدیث صحیح پر واجب ہے؛ خواہ اس کی تخریج شیخین نے کی ہو یا کسی اور نے کی ہو، تو اگر وجوب عمل پر اتفاق مانا جائے جیسا کہ جمہور نے کہا، تو اس وقت صحیحین کی دوسروں پر کوئی خصوصیت اور فضیلت باقی نہیں رہے گی؛ جب کہ اس پر اجماع ہے کہ صحیحین کو دوسروں پر صحت کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے۔ معلوم ہوا کہ حق یہی ہے کہ صحیحین کی حدیثوں کے قطعی ہونے پر امت کا اتفاق ہوا ہے، جو کہ مفید علم نظری ہونے کو مستلزم ہے۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر نے اپنی بات کی تائید و توثیق کے لیے فرمایا کہ ائمہ متکلمین میں سے استاذ ابواسحاق اسفرائینی اور ائمہ حدیث میں سے ابو عبد اللہ حمیدی اور ابوالفضل بن طاہر وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ شیخین نے جن اخبار آحاد کی تخریج کی ہے وہ مفید علم نظری ہیں۔

حافظ ابن حجر کے جواب کا جواب

حافظ صاحب نے جواب یہ دیا تھا کہ اگر وجوب عمل پر اتفاق مانا جائے، تو صحیحین کی دوسری کتابوں پر فضیلت باقی نہیں رہے گی جو کہ خلاف اجماع ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ وجوب عمل پر اتفاق ماننے کے باوجود صحیحین کی فضیلت باقی رہتی ہے اور وہ اس طرح کہ یہ کہا جائے کہ صحیحین کی حدیثیں اصح ہیں اور دوسروں کی حدیثیں صحیح ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کا محققین پر یہ اعتراض باقی رہا کہ تلقی بالقبول کا مطلب یہ ہے کہ وجوب عمل پر اتفاق ہوا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے قطعی ہونے پر اتفاق ہوا ہے، جو کہ مفید علم ہونے کو مستلزم ہے؛ لہذا جمہور کا مسلک برحق ہے کہ صحیحین کی اخبار آحاد بھی مفید ظن ہیں نہ کہ مفید علم و یقین۔

ومنها: المشهور إذا كانت له طرق متباينة، سالمة من ضعف الرواة والعلة. وممن صرح بإفادته العلم النظري: الأستاذ أبو منصور البغدادي، والأستاذ أبو بكر بن فورك، وغيرهما.

ترجمہ: خبر مختلف بالقرائن کی ایک قسم مشہور ہے؛ جب کہ اس کے ایسے متعدد طرق ہوں جو روایات کے ضعف اور خرابیوں سے پاک ہوں۔ اس قسم کے مفید علم نظری ہونے کی صراحت کرنے والوں میں، استاذ ابو منصور بغدادی اور استاذ ابو بکر بن فورک وغیرہ ہیں۔

خبر مختلف بالقرائن کی دوسری قسم

وہ خبر مشہور ہے جس کی ایسی بہت سی سندیں ہوں جو کہ راویوں کی کمزوری اور خرابیوں سے پاک ہو۔ اس قسم کی خبر واحد میں مشہور ہونا ایک قرینہ ہے جس کی وجہ سے وہ مفید علم نظری ہوگی اور استاذ ابو منصور بغدادی اور استاذ ابو بکر بن فورک وغیرہ نے صراحت بھی کی ہے کہ یہ قسم علم نظری کا فائدہ دے گی۔

ومنها: المُسَلْسَلُ بِالْأَئِمَّةِ الْحُفَاطِ الْمُتَّقِينَ، حَيْثُ لَا يَكُونُ غَرِيبًا، كَالْحَدِيثِ الَّذِي يَرْوِيهِ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ مَثَلًا، وَيُشَارِكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ عَنِ الشَّافِعِيِّ، وَيُشَارِكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ عَنِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ؛ فَإِنَّهُ يَفِيدُ الْعِلْمَ عِنْدَ سَامِعِهِ بِالِاسْتِدْلَالِ مِنْ جِهَةِ جَلَالَةِ رُؤَايِهِ، وَأَنْ فِيهِمْ مِنَ الصِّفَاتِ اللَّائِقَةِ الْمَوْجِبَةِ لِلْقَبُولِ، مَا يَقُومُ مَقَامَ الْعَدَدِ الْكَثِيرِ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَلَا يَتَشَكَّكُ مَنْ لَهُ أَدْنَى مُمَارَسَةٍ بِالْعِلْمِ وَأَخْبَارِ النَّاسِ، أَنْ مَالِكًا مَثَلًا لَوْ شَافَهُهُ بِخَبِيرٍ، لَعَلِمَ أَنَّهُ صَادِقٌ فِيهِ، فَإِذَا انْضَافَ إِلَيْهِ أَيْضًا مَنْ هُوَ فِي تِلْكَ الدَّرَجَةِ إِزْدَادَ قُوَّةً، وَبَعْدَ عَمَّا يُخْشَى عَلَيْهِ مِنَ السَّهْوِ.

ترجمہ: خبر مخفف بالقرائن کی ایک قسم وہ حدیث مسلسل ہے جس کو اصحاب حفظ و اتقان علماء روایت کریں؛ جب کہ وہ حدیث غریب نہ ہو۔ جیسے: وہ حدیث جس کو مثلاً امام احمد بن حنبلؒ امام شافعیؒ سے روایت کریں اور ان کے ساتھ روایت کرنے میں دوسرا کوئی شریک ہو جائے اور امام مالکؒ بن انس سے اس حدیث کو روایت کرنے میں امام شافعیؒ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک ہو جائے، تو وہ حدیث اپنے سامع کو علم نظری کا فائدہ دے گی، اس کے روایت کی جلالت شان اور اس بات سے استدلال کر کے کہ ان روایت میں قبولیت کے ایسے لائق و فائق صفات ہیں جو دوسروں کے عدد و کثیر کے قائم مقام ہو جائیں اور جس کو علم حدیث اور لوگوں کے احوال سے ذرا بھی تعلق ہو، اس کو اس بات میں کوئی تردد نہیں ہوگا کہ مثلاً اگر امام مالک اس سے کوئی خبر رو برو بیان کریں، تو اس کو یقین ہو جائے گا کہ امام مالکؒ اس خبر میں سچے ہیں، پھر اگر امام مالک کے ساتھ خبر بیان کرنے میں کوئی ایسا شخص بھی شامل ہو جائے، جو انھیں کے درجے کا ہو، تو اس خبر کی قوت میں اضافہ ہو جائے گا اور امام مالکؒ سے سہو کا جو اندیشہ ہے وہ ختم ہو جائے گا۔

خبر مخفف بالقرائن کی تیسری قسم

وہ حدیث مسلسل ہے جس کو ایسے ائمہ و حفاظ حدیث روایت کریں جو اصحاب ضبط و اتقان

ہوں اور وہ حدیث عزیز ہو۔ یعنی وہ حدیث جس کے سلسلہ اسناد میں تمام روایات ائمہ و حفاظ اور اصحاب ضبط و اتقان ہوں اور وہ حدیث ایک سے زیادہ سندوں سے مروی ہو، تو ایسی حدیث خبر خف بالقرائن ہے، اس حدیث سے محققین کے نزدیک سامع کو علم نظری حاصل ہوگا۔ مثلاً کوئی حدیث اس سند سے مروی ہو: أحمد بن حنبل عن الشافعی عن مالک بن انس عن نافع عن ابن عمر اور مذکورہ تمام لوگ اپنے اساتذہ سے روایت کرنے میں منفرد نہ ہوں؛ بلکہ ہر ایک کے ساتھ روایت کرنے میں دوسرا شخص شریک ہو، تو جو حدیث مذکورہ سند سے مروی ہو وہ خبر خف بالقرائن ہے اور وہ اپنے سامع کے لیے مفید علم ہوگی۔ یہ علم بدیہی نہیں ہوگا؛ بلکہ نظری ہوگا جو کہ استدلال سے حاصل ہوتا ہے اور استدلال اس طرح کیا جائے گا کہ مذکورہ سند کے تمام روایات میں، امامت، حفظ اور ضبط و اتقان وغیرہ تمام صفات اس قدر مضبوط ہیں جو دوسروں کے عدد و کثیر کے قائم مقام ہیں اور جو روایات ایسے درجے کے ہوں ان کی خبر سچی ہوتی ہے؛ لہذا ان کی خبر سچی ہے؛ البتہ ایک درجہ کا یہ امکان باقی ہے کہ اس جلالت شان کے باوجود ان سے سہو و نسیان ہو گیا ہو، اس امکان کا راستہ بھی اس شرط سے مسدود کر دیا گیا کہ مذکورہ حضرات روایت میں منفرد نہ ہوں؛ بلکہ ان کے ساتھ روایت کرنے میں دوسرے لوگ شریک ہوں؛ لہذا یقیناً وہ مفید علم نظری ہوگی۔

ایک حسی مثال

مصنفؒ نے مذکورہ بات کو مزید تقریب فہم کے لیے، ایک حسی مثال ذکر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص علم حدیث اور رجال حدیث سے ذرہ برابر بھی تعلق رکھتا ہو، تو وہ امام مالک بن انس کے علم حدیث میں مقام بلند سے ضرور آگاہ ہوگا۔ اب اگر اسی شخص سے امام مالک کوئی حدیث رو برو بیان کریں، تو اس کو ننانوے فیصد یقین ہو جائے گا یہ حدیث سچی ہے اور امام مالک بھی سچے ہیں؛ البتہ ایک فی صد یہ احتمال باقی ہے کہ اپنی جلالت و عظمت شان کے باوجود امام مالکؒ سے اس حدیث میں سہو و نسیان ہو گیا ہو، پھر جب دوسرا شخص جو انھیں کے مقام و مرتبہ کا ہو اس نے بھی وہی حدیث بیان کی، تو غلطی کا امکان جو تھا وہ ختم ہو جائے گا اور

اس حدیث کا سچی ہونا اور پختہ ہو جائے گا۔

فوائد: ”بالاستدلال“ ”یفید“ سے متعلق ہے۔

”من جهة جلاله رواه“ ”الاستدلال“ کی صفت ہے، تقدیر عبارت ہے:
”بالاستدلال الناشئ من...“

”وأن فيهم“ کا عطف ”جلالة“ پر ہے اور یہ عطف تفسیری ہے۔

”من الصفات“ بیان ہے ”ما يقوم“ کا۔ اور ”من غيرهم“ ”العدد الكثير“ سے
حال ہے۔ تقدیر عبارت ہے: حال كون العدد الكثير من غيرهم۔
”أن مالكا“ اس سے پہلے ”في“ حرف جر مقدر ہے اور پھر وہ ”لايتشكك“ کا
ظرف ہے۔

”لوشافهه بخبر لعلم أنه صادق فيه“ شرح نخبہ کا ہندوستان میں جو نسخہ متداول
ہے، اس میں اور شاہ وجیہ الدین علوی متوفی ۹۹۸ھ کی ”شرح شرح نخبہ الفکر“ میں مذکورہ
عبارت اسی طرح ہے جیسا کہ تحریر کیا گیا ہے، اس اعتبار سے ترکیب اس طرح ہوگی کہ
”لوشافهه بخبر“ شرط ہے اور اس کے بعد جزا ہے۔ شرط جزا سے مل کر ”أن مالكا“ میں
مذکور ”أن“ کی خبر ہے۔ پھر پورا جملہ مفرد کی تاویل میں ہو کر ”لايتشكك“ کا ظرف ہے۔

لیکن ملا علی قاری، قاضی محمد اکرم سندھی اور علامہ ابوالحسن صغیر سندھی کی شرحوں میں ”لعلم“
نہیں ہے اور یہی زیادہ مناسب ہے۔ اس وقت ترکیب اس طرح ہوگی کہ ”صادق فيه“ اس
”أن“ کی خبر ہے جو کہ ”أن مالكا“ میں مذکور ہے۔ اور ”أنه“ کا اضافہ مبتدا و خبر کے درمیان
فصل کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا
وعظاما أنكم مخرجون الآية۔

اور ”لوشافهه بخبر“ شرط ہے، اس کی جزا مخدوف ہے جس پر ”ولايتشكك...“
دال ہے۔ یہ ان لوگوں کے مسلک کے مطابق ہے جو کہ جزا کی تقدیم کو جائز نہیں قرار دیتے،
یعنی اہل بصرہ۔ اہل کوفہ کے نزدیک چوں کہ جزا کی تقدیم شرط پر جائز ہے، اس لیے ان کے
نزدیک ولايتشكك ہی جزا واقع ہو جائے گا۔ بہر حال تقدیر عبارت ہوگی: لايتشكك من

لہ أدنی ممارسة بالعلم في صدق مالك عند مشافهته إياه بالخبر.

وهذه الأنواع التي ذكرناها لا يحصل العلم بصدق الخبر منها، إلا للعالم بالحديث المتبحر فيه، العارف بأحوال الرواة، المطلع على العلل. وكون غيره لا يحصل له العلم بصدق ذلك لقصوره عن الأوصاف المذكورة، لا ينفي حصول العلم للمتبحر المذكور. ومحصل الأنواع الثلاثة، التي ذكرناها: أن الأول مختص بالصحيحين، والثاني بماله طرق متعدّدة، والثالث بما رواه الأئمة. ويمكن اجتماع الثلاثة في حديث واحد، فلا يعُد حينئذ القطع بصدقه. والله أعلم.

ترجمہ: ہمارے ذکر کردہ اقسام سے خبر کے صدق کا یقین صرف اس شخص کو ہوگا جو کہ حدیث کا عالم، اس میں ماہر، روایت کے احوال سے واقف اور خرابیوں سے آگاہ ہو۔ مذکورہ اوصاف میں کمی کی وجہ سے دوسروں کو صدق خبر کا یقین نہ ہونا، اس شخص کے حصول یقین کے منافی نہیں ہے جو مذکورہ صفات کا حامل ہو اور مذکورہ تینوں قسموں کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی قسم صحیحین کے ساتھ خاص ہے، دوسری قسم ایسی حدیث کے ساتھ خاص ہے جس کی متعدد سندیں ہوں اور تیسری قسم اس حدیث کے ساتھ خاص ہے جس کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہو اور تینوں اقسام کا ایک حدیث میں بھی جمع ہونا ممکن ہے، اس وقت تو اس حدیث کے صدق کا یقین کوئی بعید نہیں۔ واللہ اعلم

محققین کے نزدیک خبر متواتر و مختلف بالقرائن میں فرق

خبر متواتر تو ہر ایک کے نزدیک یقین کا فائدہ دیتی ہے اور خبر مختلف بالقرائن جمہور کے نزدیک یقین کا فائدہ نہیں دیتی ہے، مگر محققین کے نزدیک وہ بھی یقین کا فائدہ دیتی ہے، تو ان کے مسلک کے مطابق خبر متواتر اور مختلف بالقرائن کے مابین کیا فرق ہوگا؟ مصنف نے اسی فرق کی طرف درج بالا عبارت میں اشارہ کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ متواتر یقین

بدیہی، دوسرے لفظ میں علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے، یعنی اس خبر سے ہر شخص کو بدیہی یقین حاصل ہوگا؛ خواہ عالم ہو یا جاہل، مجتہد ہو یا غیر مجتہد اور خبر محتف بالقرائن یقین نظری، دوسرے لفظ میں علم نظری کا فائدہ دیتی ہے؛ لہذا خبر محتف بالقرائن کی مذکورہ اقسام سے صرف ان حضرات کو علم و یقین حاصل ہوگا جو کہ حدیث کے اصول و فروع سے واقف ہوں، اور اس میں خوب ماہر ہوں، نیز روایات کے احوال: عدالت و ضبط وغیرہ سے آگاہ اور روایت کی ظاہری و مخفی خرابیوں سے واقف ہوں۔ پس اگر کسی شخص میں مذکورہ صفات نہ پائے جاتے ہوں یا کم درجے کے پائے جاتے ہوں اور اس کی وجہ سے اس شخص کو خبر محتف بالقرائن کے مذکورہ اقسام سے صدق خبر کا یقین نہ ہو، تو اس سے ان لوگوں کے حصول علم پر کوئی فرق نہیں پڑے گا جو مذکورہ صفات کے حامل ہوں۔

محتف بالقرائن کے اقسام ثلاثہ کا خلاصہ

محتف بالقرائن کی تین قسمیں ذکر کی گئی ہیں جن میں سے پہلی قسم کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ ایسی خبر واحد ہو جس کو شیخین نے اپنی اپنی ”صحیح“ میں ذکر کیا ہو، اس پر کسی حافظ حدیث نے اعتراض نہ کیا ہو اور ان کے مدلول میں باہم تعارض نہ ہو۔ یہ مسلک کہ بخاری و مسلم؛ دونوں نے اس کی تخریج کی ہو، حافظ ابن حجر کا ہے۔ حافظ ابن صلاح کے نزدیک وہ بھی محتف بالقرائن ہے اور وہ حدیث بھی جس کی تخریج صرف امام بخاری یا صرف امام مسلم نے کی ہو۔

(مقدمة ابن الصلاح ص ۳۰)

حافظ ابوالفضل ابن طاہر نے جو حدیث شیخین کی شرائط پر ہو اس کو بھی شامل کیا ہے۔

(شرح الشرح ص ۲۲۶)

علامہ ابن حزم اور احمد محمد شا کر مصری نے کہا کہ ہر حدیث صحیح مفید علم نظری ہے۔ (الباعث

الحثیث ص ۳۷)

دوسری قسم ہر وہ حدیث مشہور ہے جس کی تین یا اس سے زیادہ سندیں ہوں اور روایات ضعیف اور علتوں سے پاک ہوں۔ تیسری قسم ہر وہ حدیث مسلسل ہے جس کو حدیث کے ائمہ

و حفاظ روایت کریں۔ اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہی حدیث میں تینوں اقسام کا جمع ہونا بھی ممکن ہے، اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ شیخین نے اپنی اپنی ”صحیح“ میں کسی حدیث کو ذکر کیا ہو، اس کی دو سے زیادہ سندیں ہوں، ہر سند علت سے پاک ہو اور تمام روایات حدیث کے ائمہ و حفاظ ہوں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا ہو جائے، تو اس حدیث کے صدق کا یقین، مخالف و موافق ہر ایک کے نزدیک لازمی ہو جائے گا۔

(ثُمَّ الْغَرَابَةُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي أَصْلِ السَّنَدِ) أَيِ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَدُورُ الْإِسْنَادُ عَلَيْهِ، وَيَرْجِعُ؛ وَلَوْ تَعَدَّدَتْ الطَّرِيقُ إِلَيْهِ، وَهُوَ طَرَفُهُ الَّذِي فِيهِ الصَّحَابِيُّ (أَوَّلًا) تَكُونُ كَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ التَّفَرُّدُ فِي أَثْنَائِهِ، كَأَنْ يَرُوْهُ عَنِ الصَّحَابِيِّ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ، ثُمَّ يَتَفَرَّدُ بِرَوَايَتِهِ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ شَخْصٌ وَاحِدٌ. (فَالْأَوَّلُ: الْفَرْدُ الْمَطْلُوقُ) كَحَدِيثِ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ، وَعَنْ هَبَّتِهِ، تَفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ، وَقَدْ يَتَفَرَّدُ بِهِ، رَأَوْا عَنْ ذَلِكَ الْمُتَفَرِّدِ، كَحَدِيثِ شُعْبٍ الْإِيمَانِ، تَفَرَّدَ بِهِ أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَتَفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ. وَقَدْ يَسْتَمِرُّ التَّفَرُّدُ فِي جَمِيعِ رُوَاتِهِ أَوْ أَكْثَرِهِمْ. وَفِي ”مُسْنَدِ الْبَزَّازِ“ وَ”الْمَعْجَمِ الْأَوْسَطِ“ لِلطَّبْرَانِيِّ أَمْثَلَةٌ كَثِيرَةٌ لِّذَلِكَ. (وَالثَّانِي: الْفَرْدُ النَّسْبِيُّ) سُمِّيَ نَسْبِيًّا لِكَوْنِ التَّفَرُّدِ فِيهِ حَصَلَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى شَخْصٍ مُّعَيَّنٍ؛ وَإِنْ كَانَ الْحَدِيثُ فِي نَفْسِهِ مَشْهُورًا.

ترجمہ: پھر وہ تفرد (جو کبھی موجب رد ہو) یا تو سند کے شروع میں ہوگا، یعنی اس جگہ میں جس پر سند کا مدار و مرجع ہو، اگرچہ اس جگہ تک بہت سی سندیں پہنچتی ہوں اور وہ جگہ سند کا وہ کنارہ ہے جس کے پاس صحابی ہو۔ یا تفرد ایسا نہ ہو؛ بلکہ سند کے درمیان میں تفرد ہو، جیسے: کسی حدیث کو صحابی سے ایک سے زیادہ تابعی روایت کریں، پھر ان تابعین میں سے کسی ایک سے اس حدیث کو کوئی شخص تنہا روایت کرے، پہلی قسم فرد مطلق ہے، جیسے: ولأ، کو بیچنے اور ہبہ سے ممانعت کرنے کی حدیث، اس کو حضرت ابن عمر سے روایت کرنے میں عبد اللہ بن دینار منفرد

ہیں اور کبھی اس کو روایت کرنے میں منفرد سے روایت کرنے والا بھی منفرد ہو جاتا ہے۔ جیسے: کعب ایمان کی حدیث۔ اس کو روایت کرنے میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ابوصالح منفرد ہیں اور ابوصالح سے عبداللہ بن دینار منفرد ہیں۔ بسا اوقات تمام یا اکثر روایات میں تفرد باقی رہتا ہے، ”مسند البزار“ اور طبرانی کی ”المعجم الاوسط“ میں اس کی متعدد مثالیں ہیں۔

دوسری قسم فرد نسبی ہے۔ اس کا نام نسبی اس لیے رکھا گیا کہ اس میں شخص معین کے اعتبار سے تفرد واقع ہوتا ہے، اگرچہ حدیث فی نفسہ مشہور ہو۔

غرائب کے اقسام

حدیث غریب کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے، غریب مشتق ہے غرابت سے، جس کا معنی تفرد ہے۔ یہاں سے اس کی تقسیم کی جا رہی ہے، چنانچہ جاننا چاہیے کہ اس غرابت کی جو کبھی موجب رد ہو، دو قسمیں ہیں؛ اس لیے کہ تفرد دو حال سے خالی نہیں، یا تو سند کے شروع میں پایا جائے گا، یعنی اس جگہ میں جس پر سند کا مدار اور جو مرجع ہو اور ایسی جگہ سند کا وہ کنارہ ہے جس کے پاس صحابی ہو، حاصل یہ کہ تفرد یا تو تابعی میں پایا جائے گا یا اس طور کہ کسی حدیث کو صحابی سے صرف ایک تابعی روایت کرے؛ خواہ اس تابعی کے بعد کے روایات منفرد ہوں یا نہ ہوں، یا تفرد سند کے شروع میں نہیں ہوگا؛ بلکہ درمیان سند یا آخر سند میں ہوگا، مثلاً یہ کہ کسی حدیث کو صحابی سے تو متعدد تابعین روایت کریں؛ مگر ان میں سے کسی ایک سے صرف ایک شخص روایت کرے۔ تفرد کی یہ دو صورتیں ہوں گی، اگر پہلی قسم کا تفرد ہو، تو اس کو غرابت مطلق اور تفرد مطلق کہا جاتا ہے اور جس حدیث میں یہ تفرد پایا جائے، اس کو ”غریب مطلق“ اور ”فرد مطلق“ کہا جاتا ہے اور اگر دوسری قسم کا تفرد ہو، تو اس کو ”غرابت نسبی“ اور ”فرد نسبی“ کہا جاتا ہے اور جس حدیث میں یہ تفرد پایا جائے اس کا نام غریب نسبی اور فرد نسبی رکھا جاتا ہے۔

غریب مطلق یا فرد مطلق کی تعریف

غریب مطلق: وہ حدیث ہے جس کو صحابی سے صرف ایک تابعی روایت کرے؛ خواہ تابعی کے بعد کے طبقات میں روایات ایک ہی ایک ہوں یا زیادہ ہوں۔

فردِ مطلق کی مثال

(۱) الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب، لایباع، ولا یوہب، ولا یورث (بخاری شریف) اس حدیث کو تابعین میں سے صرف عبداللہ بن دینار نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن دینار تابعی کے بعد کے طبقات میں کوئی راوی منفرد نہیں ہے۔ (۲) الإیمان بضع وسبعون شعبۃ: فأفضلها قول لا إله إلا الله. وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبۃ من الإیمان (بخاری شریف) اس حدیث کا نام ”حدیث شعب الایمان“ ہے، اس کو ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے میں ابوصالح منفرد ہیں اور ابوصالح سے بھی روایت کرنے میں عبداللہ بن دینار منفرد ہیں۔ کبھی تابعی سے لے کر آخر تک پوری سند یا اکثر سند میں تفرد باقی رہتا ہے، اس قسم کی مثالوں کے لیے ”مسند بزار“ اور طبرانی کی معجم اوسط و معجم صغیر دیکھئے!

غریب نسبی یا فرد نسبی

وہ حدیث ہے جس کو صحابی سے ایک سے زیادہ تابعی روایت کریں، مگر تابعین کے بعد کسی طبقے میں کوئی راوی منفرد ہو۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہے کہ آپ نے غرابت کی دو قسمیں ذکر کی ہیں، حالاں کہ اس کی ایک قسم اور ہے، وہ یہ کہ صرف صحابی آپ ﷺ سے روایت کرنے میں منفرد ہو، اس کے علاوہ کسی طبقے میں تفرد نہ ہو؛ لہذا محل تفرد کے اعتبار سے حدیث کی صرف دو قسمیں نہیں ہوں گی؛ بلکہ تین قسمیں ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر صرف ان اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے جن کی وجہ سے کبھی حدیث کو رد بھی کر دیا جاتا ہو اور یہ صرف مذکورہ بالا دونوں اقسام میں پایا جاتا ہے۔ اس لیے صرف ان دونوں قسموں کو ذکر کیا ہے۔ رہی تیسری قسم تو چوں کہ اس کی وجہ

سے کبھی حدیث کو رد نہیں کیا جاتا ہے، اس لیے اس کو یہاں نہیں ذکر کیا ہے۔

یہیں سے اس اشکال کا بھی حل نکل آیا کہ غریب کی تعریف میں ”فی أي موضع وقع التفرد به من السند“ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ سند کے کسی بھی حصے میں تفرد واقع ہو، ایسی حدیث کو غریب کہا جاتا ہے، وہ تفرد صحابی کے اندر ہی کیوں نہ ہو؛ جب کہ غرابت کی تقسیم سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صحابی کے اندر تفرد ہو، تو اس کو غریب نہیں کہیں گے، اسی لیے اس کے اعتبار سے حدیث کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ چوں کہ مقام تعریف میں مقصود، قبولیت و ردیت سے قطع نظر، صرف وصفِ سند کے اعتبار سے تعریف کرنا تھا، اس لیے ایسی تعریف کی ہے، جو ہر قسم کو شامل ہو جائے اور مقام تقسیم میں مقصود، قبولیت و ردیت کے اعتبار سے تقسیم کرنا ہے، اس لیے صرف ان اقسام کو ذکر کیا ہے جن سے قبولیت و رد متعلق ہوتے ہیں اور چوں کہ جس حدیث میں صرف صحابی منفرد ہو، اس سے حکم رد متعلق نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ اس کو قبول ہی کیا جاتا ہے، اس لیے اس قسم کو یہاں پر ذکر نہیں کیا۔

فرد مطلق اور نسبی کی وجہ تسمیہ

مطلق کا معنی ہے قید کا نہ ہونا، تو چوں کہ فرد مطلق میں تفرد سند اور متن کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو ”فرد مطلق“ کہا جاتا ہے اور فرد نسبی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں تفرد شخص معین کے اعتبار سے ہوتا ہے، اس لیے اس کو ”فرد نسبی“ کہا جاتا ہے۔

قولہ: وإن كان الحديث في نفسه مشهوراً یعنی اس حدیث کو فرد نسبی کہا جائے گا جس میں شخص معین کے اعتبار سے تفرد واقع ہو، اگرچہ وہ حدیث اصل کے اعتبار سے مشہور ہی کیوں نہ ہو۔

فرد نسبی کے اقسام

فرد نسبی بمعنی وہ حدیث جس میں شخص معین یا جہت متعینہ کے اعتبار سے تفرد واقع ہو، اس کی متعدد قسمیں ہیں، مثلاً: (۱) تفرد ثقة عن ثقة۔ یعنی کسی حدیث کے راوی تو بہت ہوں؛ مگر کسی ثقہ

سے صرف ایک متعین ثقہ روایت کرے۔ (۲) تفرد الراوی بالحدیث عن راو۔ یعنی کوئی حدیث متعدد طرق سے مروی ہو؛ مگر کسی خاص راوی سے صرف ایک شخص روایت کرے۔ (۳) تفرد اہل بلد۔ یعنی کسی حدیث کو صرف کسی خاص علاقے کے لوگ روایت کریں، مثلاً صرف اہل مکہ روایت کریں، دوسرے لوگ نہ روایت کریں۔ (مہج القدفی علوم الحدیث ص ۴۰۰)

فوائد: ”ثم الغرابة“ اس میں الف لام عہد خارجی کا ہے، مراد وہ غرابت ہے جو کبھی موجب رد ہو۔ اس تقدیر پر وہ اعتراض نہیں ہوگا جو ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے۔
”فيه الصحابي“ ”في“ بمعنی ”عند“ ہے۔

”فالاول الفرد المطلق“ اس عبارت میں تسامح ہے؛ اس لیے کہ فرد مطلق اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کے اندر اصل سند میں تفرد ہو، اصل سند کے تفرد کو فرد مطلق نہیں کہا جاتا ہے، اسی طرح الثانی الفرد النسبی میں بھی تسامح ہے۔ اس تسامح پر کسی بھی شارح نے متنبہ نہیں کیا ہے۔

(وَيَقِلُّ إِطْلَاقُ الْفَرْدِ عَلَيْهِ)؛ لِأَنَّ الْغَرِيبَ وَالْفَرْدَ مُتَرَادِفَانِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا، إِلَّا أَنَّ أَهْلَ الْأَصْطِلَاحِ غَايَرُوا بَيْنَهُمَا، مِنْ حَيْثُ كَثُرَةُ الْأَسْتِعْمَالِ وَقِلَّتُهُ، فَالْفَرْدُ أَكْثَرُ مَا يُطْلَقُونَهُ عَلَى الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ، وَالْغَرِيبُ أَكْثَرُ مَا يُطْلَقُونَهُ عَلَى الْفَرْدِ النَّسَبِيِّ. وَهَذَا مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقُ الْأَسْمِ عَلَيْهَا، وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ اسْتِعْمَالُهُمُ الْفِعْلَ الْمُشْتَقَّ، فَلَا يُفَرِّقُونَ، فَيَقُولُونَ فِي الْمَطْلُوقِ وَالنَّسَبِيِّ: تَفَرَّدَ بِهِ فُلَانٌ، أَوْ أَغْرَبَ بِهِ فُلَانٌ.

ترجمہ: فرد نسبی پر مطلقاً فرد کا استعمال کم ہے؛ کیوں کہ غریب اور فرد باعتبار لغت و اصطلاح، باہم مترادف ہیں؛ مگر یہ کہ اہل اصطلاح نے کثرت استعمال اور قلت استعمال کے اعتبار سے دونوں میں فرق کیا ہے، چنانچہ فرد کا اکثر و بیشتر استعمال فرد مطلق کے لیے کرتے ہیں اور غریب کا زیادہ تر استعمال فرد نسبی کے لیے کرتے ہیں۔ مذکورہ فرق دونوں پر لفظ فرد اور لفظ غریب کے استعمال کے اعتبار سے ہے؛ لیکن فعل مشتق کے استعمال میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ فرد مطلق اور نسبی؛ دونوں پر تفرد بہ فلان یا أغرب بہ فلان کہتے ہیں۔

فرد اور غریب میں فرق

حافظ ابن حجرؒ کا مسلک یہ ہے کہ غریب اور فرد، لغت اور اصطلاح؛ دونوں اعتبار سے ایک دوسرے کے مترادف ہیں؛ لہذا جس پر غریب کا اطلاق کیا جائے گا اس پر فرد کا بھی اطلاق کیا جائے گا، اسی طرح اس کا برعکس بھی ہوگا؛ البتہ فرد نسبی پر مطلقاً لفظ فرد کا استعمال کم ہوتا ہے، اس پر زیادہ تر غریب کا استعمال ہوتا ہے۔ فرد نسبی پر فرد کا استعمال اس لیے کم ہوتا ہے کہ اصطلاح مقرر کرنے والوں نے لفظ فرد اور لفظ غریب کے درمیان، کثرت استعمال اور قلت استعمال کے اعتبار سے یہ فرق کیا ہے کہ لفظ فرد کا استعمال زیادہ تر فرد مطلق کے لیے اور لفظ غریب کا زیادہ تر استعمال فرد نسبی کے لیے کیا جائے؛ اس لیے فرد نسبی پر لفظ فرد کا استعمال کم ہوگا۔

کثرت و قلت استعمال کے اعتبار سے اوپر جو فرق ذکر کیا گیا ہے، وہ لفظ فرد اور لفظ غریب کے استعمال میں ہے، رہے ان سے مشتق ہونے والے افعال، تو ان کے استعمال میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ فرد مطلق اور فرد نسبی؛ دونوں کے لیے جس طرح ”فرد بہ فلان“ استعمال کرتے ہیں، اسی طرح ”أغرب بہ فلان“ بھی استعمال کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ فعل کے استعمال میں نہ لغت کے اعتبار سے فرق ہے، نہ اصطلاح کے اعتبار سے اور نہ استعمال کے اعتبار سے اور اسم غریب و فرد میں اگرچہ لغت و اصطلاح کے اعتبار سے فرق نہیں ہے؛ لیکن استعمال کے اعتبار سے فرق ملحوظ ہے۔

فوائد: ”ویقلّ إطلاق الفرد علیہ“ یہ قول اس قول کے معنی میں ہے: ”ویصحّ إطلاق الفرد علیہ بقلة“ اس عبارت میں دو دعوے ہوئے: ایک یہ کہ فرد نسبی پر فرد کا استعمال درست ہے، دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ یہ استعمال قلت کے ساتھ ہوگا، پہلے دعویٰ کی دلیل مصنف کا قول: لأن الغریب والفرد مترادفان لغة واصطلاحاً“ ہے اور دوسرے دعویٰ کی دلیل مصنف کا قول ”الا أن أهل... الخ“ ہے۔

”فألفرد أكثر ما یطلقونه علی الفرد المطلق“ ”الفرد“ مبتدائے اول ہے اور ”ما“ مصدر یہ ہے، اس لیے ”أكثر ما یطلقونه“ مرکب اضافی ہو کر مبتدائے ثانی ہے اور

”علی الفرد المطلق“ ”واقع“ سے متعلق ہو کر مبتدائے ثانی کی خبر ہے، پھر پورا جملہ مبتدائے اول کی خبر ہے، تقدیر عبارت ہوگی: فالفرد اکثر إطلاقہم إیاء واقع علی الفرد المطلق۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ”اکثر ما يطلقونه“ منصوب ہو اور مبتدائے حال واقع ہو۔ یہی ترکیب دوسرے جملے: ”والغریب اکثر ما يطلقونه علی الفرد النسبی“ کی ہوگی۔

وقریب من هذا اختلافهم في المنقطع والمرسل، هل هما متغایران، أولا؟ فأكثر المحدثین علی التغایر؛ لکنه عند إطلاق الأسم، وأما عند استعمال الفعل المشتق، فيستعملون الإرسال فقط، فيقولون: ”أرسله فلان“ سواء كان ذلك مرسلًا أو منقطعًا. ومن ثمة. أطلق غیر واحد ممن لم یلاحظ مواقع استعمالهم علی كثير من المحدثین أنهم لا یغایرون بین المرسل والمنقطع، وليس كذلك لما حررناه، وقل من نبه علی النکته فی ذلك. واللہ أعلم.

ترجمہ: مذکورہ فرق کے قریب یہ بات بھی ہے کہ محدثین نے منقطع اور مرسل کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں یا نہیں؟ اکثر محدثین کا رجحان یہ ہے کہ ایک دوسرے کے غیر ہیں؛ لیکن وہ فرق لفظ مرسل اور منقطع کے استعمال کے وقت ہے؛ لیکن فعل مشتق کے استعمال کے وقت صرف ارسال کا فعل استعمال کرتے ہیں، چنانچہ ”أرسله فلان“ کہتے ہیں؛ خواہ وہ حدیث مرسل ہو یا منقطع۔ اسی وجہ سے متعدد حضرات جنہوں نے محدثین کے مواقع استعمال کا خیال نہیں کیا، انہوں نے بہت سے محدثین کے بارے میں یہ کہا کہ وہ مرسل اور منقطع میں فرق نہیں کرتے ہیں؛ حالاں کہ بات ایسی نہیں ہے، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے تحریر کی۔ بہت کم لوگ ہیں جنہوں نے اس نکتے پر تنبیہ کی ہے۔

کیا مرسل اور منقطع میں فرق ہے

اس مسئلے میں اختلاف ہے: جمہور فقہاء اور خطیب بغدادی کا مسلک یہ ہے کہ دونوں مترادف ہیں۔ ہر وہ حدیث جس کی سند سے کوئی راوی حذف ہو، اس کو مرسل اور منقطع؛ دونوں

کہتے ہیں؛ خواہ حذف ہونے والا راوی صحابی ہو یا اس کے علاوہ۔ جمہور محدثین دونوں میں فرق کرتے ہیں: مرسل: وہ حدیث ہے جس کی سند سے صحابی حذف ہو اور منقطع: وہ حدیث ہے جس کی سند سے صحابی کے علاوہ کوئی راوی حذف ہو۔ مزید تفصیل ان شاء اللہ آگے اپنے مقام پر آئے گی۔

مرسل اور منقطع میں فرق غریب اور فرد کے فرق جیسا ہے

جمہور محدثین کے نزدیک مرسل اور منقطع میں جو فرق مذکور ہوا وہ ایسا ہے جیسا کہ غریب اور فرد میں بحیثیت قلت و کثرت استعمال فرق ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ غریب اور فرد میں مذکورہ فرق، جس طرح صرف لفظ غریب اور لفظ فرد کے استعمال کرتے وقت ہے، ان سے مشتق ہونے والے افعال میں فرق نہیں ہے، اسی طرح جمہور محدثین کے نزدیک مرسل اور منقطع کا مذکورہ فرق صرف لفظ مرسل اور لفظ منقطع کو استعمال کرتے وقت ہے، ان سے مشتق ہونے والے افعال کے استعمال میں کوئی فرق نہیں ہے؛ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ غریب اور فرد کے فعل کو استعمال کرتے وقت، دونوں کے فعل کو استعمال کرنا درست ہے، چنانچہ فرد مطلق اور فرد نسبی؛ دونوں کے لیے ”أُغْرِبَ بِهِ فُلَانٌ“ اور ”تَفَرَّدَ بِهِ فُلَانٌ“؛ دونوں استعمال کیا جاتا ہے؛ لیکن مرسل اور منقطع کے فعل کو استعمال کرتے وقت صرف ارسال کے فعل کو استعمال کرنا صحیح ہے، انقطاع کے فعل کو استعمال کرنا درست نہیں ہے؛ لہذا حدیث مرسل ہو یا منقطع؛ دونوں کے لیے صرف ”أُرْسِلَ فُلَانٌ“ کا استعمال کیا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ مصنف نے یہ کہا کہ مرسل اور منقطع کا اختلاف غریب اور فرد کے اختلاف کے قریب ہے، یہ نہیں کہا کہ بالکل یکساں ہے۔

ایک وہم کا ازالہ

چوں کہ محدثین مرسل اور منقطع میں فعل کے استعمال کے وقت صرف ”أُرْسِلَ فُلَانٌ“ کہتے ہیں؛ خواہ حدیث مرسل ہو یا منقطع، اس لیے بعض وہ حضرات جنہوں نے محدثین کے

جملہ مواقع استعمال کا تتبع نہیں کیا، ان کو یہ وہم ہو گیا کہ محدثین مرسل اور منقطع میں مطلقاً کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے؛ بلکہ وہ دونوں میں فرق کرتے ہیں؛ البتہ اتنی بات ہے کہ یہ فرق لفظ مرسل اور لفظ منقطع کے استعمال میں ہے، ان کے فعل کے استعمال میں نہیں ہے۔ یہ بہت باریک نکتہ ہے، اس پر مصنف کے علاوہ کسی نے متنبہ نہیں کیا ہے۔

(و خبرُ الأحادِ بنقلِ عدلٍ، تامُّ الضَّبْطِ، مُتَّصِلُ السَّنَدِ، غيرَ مُعَلَّلٍ ولا شاذٌّ، هو الصحيح لذاته) وهذا أولُ تقسيمِ المَقْبُولِ إلى أربعةِ أنواعٍ؛ لأنه إما أن يشتملَ من صفاتِ القبولِ على أعلاها أولاً. فالأولُ: الصحيح لذاته، والثاني: إن وُجدَ ما يجبرُ ذلك القصورَ، ككثرةِ الطُّرُقِ، فهو الصحيح أيضاً؛ لكن لا لذاته، وحيث لا جبرانَ، فهو الحسنُ لذاته، وإن قامتْ قرينُهُ تُرجِّحُ جانبَ قبولِ ما يُتَوَقَّفُ فيه، فهو الحسنُ أيضاً؛ لكن لا لذاته، وقَدَّمَ الكلامَ على الصحيح لذاته، لعلَّ رُبَّتِهِ.

ترجمہ: وہ خبر واحد جس کو ایسے ثقات لوگ روایت کریں جن کا ضبط تام ہو، اس حدیث کی سند متصل ہو، نیز وہ معلل اور شاذ نہ ہو، وہی صحیح لذاتہ ہے۔ یہ کلام حدیث مقبول کی چار قسموں کی طرف پہلی تقسیم ہے؛ کیوں کہ حدیث قبولیت کے اعلیٰ اوصاف پر مشتمل ہوگی یا نہیں، پہلی قسم صحیح لذاتہ ہے۔ دوسری قسم میں اگر اس کمی کی تلافی کرنے والی کوئی چیز: مثلاً بہت سی سندوں کا ہونا، پایا جائے، تو وہ بھی صحیح ہے؛ لیکن لذاتہ نہیں اور جہاں کمی کی تلافی نہ ہو، تو وہ حسن لذاتہ ہے اور اگر کوئی ایسا قرینہ ہو جو حدیث متوقف فیہ کی جانب قبولیت کو رائج کر دے، تو وہ حدیث بھی حسن ہے؛ لیکن لذاتہ نہیں۔ صحیح لذاتہ کا تذکرہ پہلے کیا؛ کیوں کہ اس کا مقام بلند ہے۔

حدیث مقبول کی پہلی تقسیم

حدیث مقبول بمعنی غیر مردود کی دو تقسیم کی گئی ہے، ایک تقسیم یہاں سے کی گئی جس کے نتیجے میں چار اقسام حاصل ہوتے ہیں: (۱) صحیح لذاتہ (۲) صحیح لغيرہ (۳) حسن لذاتہ

(۴) حسن لغیرہ۔ دوسری تقسیم شرح نخبہ ص ۴۴ پر مذکور ہے۔ ان چاروں اقسام کی دلیل حصر یہ ہے کہ خبر واحد قبولیت کے اوصاف و صفات پر مشتمل ہوگی یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے، تو وہ حال سے خالی نہیں: یا تو اعلیٰ اوصاف پر مشتمل ہوگی یا اعلیٰ پر مشتمل نہیں ہوگی، اگر اعلیٰ اوصاف پر مشتمل ہو، تو اس کو ”صحیح لذاتہ“ کہتے ہیں اور اگر اعلیٰ اوصاف پر مشتمل نہ ہو، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس کمی کی تلافی کثرت طرق وغیرہ سے ہوگئی ہوگی یا نہیں، اگر ہوگئی ہو، تو وہ ”صحیح لغیرہ“ ہے اور اگر تلافی نہیں ہوئی ہے، تو وہ ”حسن لذاتہ“ ہے اور اگر دوسری صورت ہے، یعنی قبولیت کے اوصاف پر مشتمل نہیں ہے؛ بلکہ یا تو وہ متوقف فیہ ہے، جیسے: مستور کی حدیث، یا ایسی حدیث ہے جس میں صفت رد میں سے فسق، کذب اور تہمت کذب کے علاوہ کوئی صفت رد پائی جا رہی ہو، جیسے: سوئے حفظ وغیرہ، اگر اس قسم کی احادیث میں کوئی قرینہ پایا جائے جس سے جانب قبولیت رائج ہو جائے، مثلاً وہ متعدد طرق سے مروی ہو یا اس کے موافق قول صحابی ہو، تو وہ حدیث ”حسن لغیرہ“ ہو جائے گی۔

صحیح لذاتہ کی تعریف

وہ مقبول خبر واحد ہے جس کو ایسے عادل حضرات روایت کریں جن کا ضبط تام ہو، اس حدیث کی سند متصل ہو اور وہ حدیث معلل اور شاذ نہ ہو۔

شرح تعریف

صحیح لذاتہ کی تعریف میں پانچ قیود ہیں، جن میں سے تین وجودی اور دو عدی ہیں۔ پہلی قید راوی کا عادل یعنی ثقہ ہونا ہے۔ دوسری قید اس کا تام الضبط ہونا ہے اور تیسری قید اس حدیث کی سند کا متصل ہونا ہے۔ چوتھی قید اس کا شاذ نہ ہونا ہے یعنی ایسی حدیث نہ ہو کہ جس میں ثقہ راوی اوثق یا ثقات کے مخالف روایت کر رہا ہو۔ پانچویں قید اس حدیث کا معلل نہ ہونا ہے یعنی اس حدیث میں کوئی ظاہری یا مخفی خرابی نہ ہو کہ جس سے اس کی قبولیت پر حرف آئے۔ جس خبر واحد میں مذکورہ تمام قیود پائی جائیں، اس کو ”صحیح لذاتہ“ کہا جاتا ہے۔

صحیح لذاتہ کی مثال

قال البخاري: حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ قرء في المغرب بالطور.

صحیح لذاتہ کو مقدم کرنے کی وجہ

صحیح لذاتہ کو اپنے قسیموں پر اس لیے مقدم کیا کہ اس کا مرتبہ تمام سے بڑا ہے۔

فوائد قیود

پہلی قید راوی کا عادل ہونا ہے، اس سے غیر عادل کی روایت ”صحیح لذاتہ“ ہونے سے نکل گئی، مثلاً وہ شخص جس کا ضعف معروف و مشہور ہو، یا وہ مجہول العین یا مجہول الحال ہو۔ دوسری قید تمام الضبط سے مغفل کی روایت خارج ہوگئی جو کہ بہت زیادہ غلطی کرتا ہو، وہ اس طرح کہ موقوف کو مرفوع کر دے، مرسل کو موصول کر دے، منقطع کو متصل کر دے یا اس طرح کہ روایات کے اسماء میں تغیر و تبدل کر دے اور اس کو احساس تک نہ ہو۔ اسی طرح قلیل الضبط راوی کی روایت بھی نکل گئی؛ کیوں کہ اس کی روایت ”حسن لذاتہ“ ہوتی ہے، تیسری قید متصل السند سے مرسل، منقطع، معطل اور ان لوگوں کی ذکر کردہ معلق خارج ہوگئی جنہوں نے اپنی کتاب میں حدیث صحیح ذکر کرنے کا التزام نہیں کیا ہے۔ چوتھی قید سے معطل اور پانچویں قید سے شاذ روایتیں نکل گئیں اور جب حدیث شاذ خارج ہوگئی، تو منکر بھی خارج ہوگئی، اس کو نکالنے کے لیے الگ قید کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ جن لوگوں کے نزدیک شاذ اور منکر مترادف ہیں، ان کے نزدیک تو ظاہر ہے اور جن کے نزدیک دونوں میں فرق ہے ان کے نزدیک اس لیے کہ منکر شاذ سے بھی کم رتبہ ہے، تو جب شاذ خارج ہوگئی، تو حدیث منکر بدرجہ اولیٰ خارج ہوگئی۔

فَوَاقِدُ: ”بنقل عدل“ اور ”متصل السند“ دونوں ترکیب میں حال واقع ہے، پہلا مبتدا سے اور دوسرا ”نقل“ سے۔

”وہذا“ کلام سابق کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ کلام سے خبر مقبول کی پہلی تقسیم ہے اور دوسری تقسیم آئندہ آتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اشارہ صحیح لذاتہ کی طرف ہو، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ مقبول کی چار قسموں میں سے صحیح لذاتہ پہلی قسم ہے۔ تقدیر عبارت اس طرح ہوگی: هذا أي الصحيح لذاته أول أقسام حصلت من تقسيم المقبول إلى أربعة أنواع.

”ما يتوقف فيه“ توقف سے مراد اس کا لازم ہے، یعنی جو مقبول نہ ہو؛ خواہ اس کے قبولیت میں توقف ہو یا اس میں بعض صفت رد پائی جا رہی ہو۔ یہ معنی اس لیے مراد لیا گیا ہے کہ جس طرح حدیث متوقف فیہ میں کوئی قرینہ پایا جائے، تو وہ حسن لغیرہ ہو جاتی ہے، اسی طرح وہ حدیث جس میں صفت رد میں سے سوء حفظ وغیرہ پایا جائے وہ بھی مقبول ہو جاتی ہے جب کہ کوئی قرینہ پایا جائے۔

والمراد بالعدل: مَنْ لَهُ مَلَكَهٌ تَحْمِلُهُ عَلَى مُلَازِمَةِ التَّقْوَى
وَالْمُرُوءَةِ. والمراد بالتقوى: اجتناب الأعمال السيئة، من شرك،
أفْسَق، أوبْدَعَةٍ. والضبط ضبطان: ضبط صدر، وهو أن يُنْبِتَ
مَاسْمَعُهُ، بَحِيْثٌ يَتِمَكَّنُ مِنْ اسْتِحْضَارِهِ مَتَى شَاءَ، وَضَبْطُ كِتَابٍ،
وَهُوَ صِيَانَتُهُ لَدَيْهِ مَذْ سَمِعَ فِيهِ وَصَحَّحَهُ إِلَى أَنْ يُؤَدِّيَ مِنْهُ. وَقِيْدٌ
بِالْتِمَامِ إِنْشَارَةً إِلَى الرُّتْبَةِ الْعُلْيَا فِي ذَلِكَ. وَالْمُتَّصِلُ: مَا سَلِمَ إِسْنَادُهُ
مِنْ سَقُوْطٍ فِيهِ بِحَيْثُ يَكُوْنُ كُلُّ مَنْ رَجَالِهِ سَمِعَ ذَلِكَ الْمَرْوِيَّ
مَنْ شَيْخِهِ. وَالسَّنَدُ تَقَدَّمَ تَعْرِيفُهُ. وَالْمُعَلَّلُ لُغَةً: مَا فِيهِ عِلَّةٌ
وَاصْطِلَاحًا: مَا فِيهِ عِلَّةٌ خَفِيَّةٌ قَادِحَةٌ. وَالشَّاذُّ لُغَةً: الْفَرْدُ، وَ
اصْطِلَاحًا: مَا يُخَالِفُ فِيهِ الرَّاويُّ مَنْ هُوَ أَرْجَحُ مِنْهُ. وَلَهُ تَفْسِيرُ
آخَرُ سَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ترجمہ: عادل سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس ایسا ملکہ ہو جو اس کو تقویٰ اور مروت کے التزام پر آمادہ کرے اور تقویٰ سے مراد شرک، فسق اور بدعت وغیرہ برے اعمال سے بچنا ہے۔ ضبط دو طرح کا ہے: ایک ضبط صدر، وہ یہ ہے کہ اپنی سنی ہوئی بات کو اس طرح محفوظ کر لے کہ جب چاہے اس کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ دوسرا ضبط کتاب، وہ یہ ہے کہ وہ کتاب اس کے پاس محفوظ رہے، سننے اور تصحیح وغیرہ کرنے سے لے کر اس سے بیان کرنے تک۔ تام کی قید ضبط میں اعلیٰ مرتبہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لگائی گئی ہے۔ متصل وہ حدیث ہے جس کی سند حذف و سقوط راوی سے پاک ہو، اس طرح کہ ہر راوی نے اس حدیث کو اپنے شیخ سے سنا ہو۔ سند کی تعریف گذر چکی۔ معلل لغت کے اعتبار سے وہ چیز ہے جس میں کوئی خرابی ہو اور اصطلاح کے اعتبار سے وہ حدیث ہے جس میں کوئی پوشیدہ نقصان دہ خرابی ہو۔ شاذ لغت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو تنہا ہو اور اصطلاح میں وہ حدیث ہے جس میں ثقہ راوی اوثق کی مخالفت کرے۔ اس کی دوسری تعریف بھی ہے جو عنقریب آئے گی۔ انشاء اللہ۔

عادل کی تعریف

عادل وہ مسلمان شخص ہے۔ خواہ مرد ہو یا عورت۔ جس میں ایسی قوت و ملکہ ہو، جو اس کو تقویٰ اور مروت کو لازم پکڑنے پر ابھارتی رہے۔

ملکہ اور حال کی تعریف

کسی عمل کو کرنے کے لیے نفس انسانی میں جو قوت پیدا ہوتی ہے، اگر وہ ابتدائی درجے کی ہو، تو حال ہے اور اگر انتہا کو پہنچ کر مضبوط ہو جائے، تو وہی ملکہ ہے۔ مثلاً کسی شخص نے لکھنا شروع کیا، چند دنوں میں اس کو کچھ لکھنا آ گیا، یعنی اس میں ایسی قوت پیدا ہو گئی کہ جس کی مدد سے وہ شخص لکھ سکتا ہے، اسی قوت کو حال کہتے ہیں اور جب لکھتے لکھتے وہ قوت راسخ اور مضبوط ہو جائے، تو وہی لکھنے کا ملکہ ہے۔

تقویٰ کی تعریف

ان تمام اعمال سے بچنے کو تقویٰ کہا جاتا ہے جو شرعاً مذموم ہوں، جیسے: شرک، فسق اور بدعت وغیرہ۔

مروت کی تعریف

ان تمام اعمال سے پرہیز کرنا مروت کہلاتا ہے جو عرفاً مذموم ہوں، جیسے: ایک دولقمہ کی چوری، راستہ چلتے ہوئے کھانا پینا، راستے پر بول و براز کرنا، سرعام قہقہہ لگانا اور کبوتر بازی وغیرہ کرنا۔

ضبط کی تعریف اور اقسام

کسی چیز کو دل و دماغ یا تحریر وغیرہ کے ذریعہ محفوظ کر لینا۔ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ضبط صدر (۲) ضبط کتابت۔

ضبط صدر کی تعریف

سنی ہوئی بات کو خوب اچھی طرح یاد رکھنا کہ جب چاہے بلا رکاوٹ بیان کر سکے۔

ضبط کتابت کی تعریف

خوب اچھی طرح لکھ لینا، لکھے ہوئے کی تصحیح کر لینا، مشتبہ کلمات پر اعراب و نقطہ وغیرہ لگا لینا اور لکھنے کے بعد سے لے کر حدیث بیان کرنے تک نوشتے کی اس طرح حفاظت کرنا کہ اس میں تغیر و تحریف کا کوئی امکان باقی نہ رہے۔

نوٹ: بعض محدثین: مثلاً محمد بن عبد اللہ انصاری اور اسماعیل بن عباس وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ضبط کتابت میں ضروری ہے کہ وہ تحریری نوشتہ لکھنے کے بعد سے لے کر حدیث بیان کرنے

تک اس کے پاس محفوظ رہے، اگر ایک دن کے لیے بھی کسی کو دیدیا، تو اس سے حدیث بیان کرنا جائز نہیں ہے؛ جب کہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مکمل پاس رہنا شرط نہیں ہے؛ بلکہ تحریف و تبدیل سے مطمئن ہونا ضروری ہے؛ لہذا اگر کسی ایسے شخص کو دیدیا ہو جس کے متعلق تحریف نہ کرنے کا یقین ہو، تو اس نوشتے سے روایت کرنا بلاشبہ جائز ہے۔ (امعان النظر ص ۴۶)

ضبط معلوم کرنے کا طریقہ

کسی راوی کے بارے میں اگر یہ معلوم کرنا ہو کہ وہ ضابط ہے یا نہیں، تو اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس کی روایتوں کا معروف ثقہ حضرات کی روایتوں سے موازنہ اور مقابلہ کیا جائے، اگر اس کی تمام یا اکثر روایتیں ثقہ کی روایت کے معنی کے اعتبار سے کم از کم موافق ہو، تو وہ راوی ضابط ہے، ورنہ تو غیر ضابط ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۸۶)

تنبیہ: ”صحیح لذاتہ“ کی تعریف میں ضبط کے تام ہونے کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ صحیح لذاتہ چوں کہ سب سے اعلیٰ قسم ہے، اس لیے اس میں ضبط بھی اعلیٰ درجے کا ہونا چاہیے۔

حدیث متصل کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کا کوئی راوی حذف نہ ہو؛ بلکہ ہر راوی نے اس حدیث کو اپنے شیخ سے براہ راست حاصل کیا ہو۔

معلل کی تعریف

لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جس میں کوئی خرابی ہو اور محدثین کی اصطلاح میں اس حدیث کو کہا جاتا ہے، جس میں کوئی ظاہری یا مخفی خرابی ہو، جو کہ صحت حدیث کے لئے نقصان دہ ہو۔

شاذ کی تعریف

لغت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو کہ تنہا اور منفرد ہو۔ محدثین کی اصطلاح میں اس کی متعدد

تعریفیں کی گئی ہیں جو کہ اپنے مقام پر آئیں گی، یہاں اس کی مشہور تعریف ذکر کی گئی ہے، وہ یہ کہ وہ ایسی حدیث ہے جس میں ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت کرے؛ خواہ اس کا زیادہ ثقہ ہونا کیفیت کے اعتبار سے ہو یا کیت کے اعتبار سے۔

تنبیہ: قوله: ”وخبِرُ الْآحَادِ“ كَالْجَنَسِ، وَبَاقِي قِيُودِهِ كَالْفَصْلِ، وَقَوْلُهُ: ”بِنَقْلِ عَدَلٍ“ احْتِرَازٌ عَمَّا يُنْقَلُهُ غَيْرُ الْعَدَلِ. وَقَوْلُهُ: ”هُوَ“ يُسَمَّى فَصْلًا يَتَوَسَّطُ بَيْنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، يُؤْذَنُ بِأَنَّ مَا بَعْدَهُ خَبَرٌ عَمَّا قَبْلَهُ وَلَيْسَ بِنَعْتٍ لَهُ. وَقَوْلُهُ: ”لِذَاتِهِ“ يُخْرِجُ مَا يُسَمَّى صَحِيحًا بِأَمْرِ خَارِجٍ عَنْهُ، كَمَا تَقَدَّمَ.

ترجمہ: تنبیہ: مصنف کا قول: ”وخبِرُ الْآحَادِ“ جنس کی طرح ہے اور باقی قیود فصل کی طرح ہیں۔ ”بِنَقْلِ عَدَلٍ“ کی قید اس حدیث کو نکالنے کے لیے ہے جس کو غیر عادل روایت کرے اور مصنف کا قول: ”هُوَ“ اس کو ”فصل“ کہا جاتا ہے جو مبتدا و خبر کے درمیان آتا ہے، یہ بتانے کے لیے کہ اس کا مابعد اپنے ماقبل کی خبر ہے، صفت نہیں ہے اور ”لِذَاتِهِ“ کا قول اس حدیث کو نکالنے کے لیے ہے جس کو امر خارج کی وجہ سے ”صحیح“ کہا جائے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

جنس کی تعریف

وہ مفہوم کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے، جن کی حقیقتیں الگ الگ ہوں۔
جیسے: حیوان، جو کہ انسان، گھوڑا اور گدھا وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور سب کی حقیقت جدا جدا ہے۔

فصل کی تعریف

وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے، جن کی حقیقت ایک ہو اور وہ دوسری حقیقتوں سے اس حقیقت کو ممتاز کرے۔ جیسے: ناطق، انسان کے لیے فصل ہے؛ کیوں کہ وہ زید، عمر اور بکرو وغیرہ پر بولا جاتا ہے، جن کی حقیقت ایک ہے اور وہ انسان کو دوسری حقیقتوں؛ مثلاً بیل، بکری وغیرہ سے جدا بھی کرتا ہے۔

تشریح عبارت

اولاً یہ مد نظر رکھنا چاہیے کہ ہر چیز کی تعریف کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے: ایک معرّف (بفتح الراء) جس کی تعریف کی جائے، دوسرے معرّف (بکسر الراء) جس کے ذریعہ تعریف کی جائے، اس کو مبالغۃً ”تعریف“ بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعد یہ خیال کرنا چاہیے کہ عموماً ایسا ہوتا ہے کہ اگر معرّف و تعریف کو جملہ کی شکل میں پیش کیا جائے، تو معرّف کو مبتدا اور تعریف کو خبر بنایا جاتا ہے۔ جیسے: ”الإنسان حيوان ناطق“ یا ”الإنسان هو الحيوان الناطق“ دونوں مثالوں میں انسان معرّف مبتدا ہے اور حیوان ناطق تعریف خبر ہے؛ لیکن کبھی اس کے خلاف ایسا بھی کر دیا جاتا ہے کہ تعریف کو مبتدا اور معرّف کو خبر بنادیا جاتا ہے، چنانچہ صحیح لذاتہ کی تعریف میں مصنف نے دوسرے طریقے ہی پر عمل کیا۔

پھر یہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ ”تعریف“ اسی وقت جامع اور مانع ہوتی ہے جب کہ وہ جنس اور فصل پر مشتمل ہو۔ مصنف نے صحیح لذاتہ کی جو تعریف کی ہے، اس میں اسی طریقے کو اپنایا ہے اور اسی کی وضاحت کے لیے ”شرح نخبة“ میں فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول: ”خبر الأحاد“ جنس کی طرح ہے، اس میں مقبول کی چاروں قسمیں داخل ہیں اور اس کے بعد جو پانچ قیود ذکر کئے گئے ہیں (جن کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی) وہ مانند فصل ہیں، جن کی وجہ سے صحیح لذاتہ کے علاوہ بقیہ تمام اقسام خارج ہو گئے اور صحیح کے ساتھ ”لذاتہ“ کی قید جو لگائی ہے وہ یہ بتانے کے لئے کہ مذکورہ تعریف صحیح لذاتہ کی ہے، صحیح لیرہ کی نہیں ہے۔ ”کالجنس و کالفصل“ اس لیے کہا ہے کہ حقیقی جنس اور حقیقی فصل اس چیز کی ہوتی ہے جو ماہیات حقیقیہ میں سے ہو اور صحیح اس میں سے نہیں ہے۔

معرّف اور تعریف کے درمیان لفظ ”هو“ آیا ہے، اس کو صیغہ فصل یا ضمیر فصل کہتے ہیں؛ اس لیے کہ مبتدا و خبر کے درمیان آتا ہے اور یہ بتاتا ہے اس کا مابعد اپنے ماقبل کی خبر ہے، صفت نہیں ہے۔ اس کو لانے کی شرط یہ ہے کہ خبر یا تو معرفہ ہو؛ جیسا کہ کتاب کی مثال میں ہے۔ یا خبر اسم تفضیل ہو، جس کا استعمال ”مِنْ“ کے ساتھ ہو۔ جیسے: ”زید هو أفضل من خالد“۔

یہ واحد، تشبیہ، جمع اور تذکیر و تانیث میں اپنے ماقبل کے موافق ہوتا ہے۔ جمع مذکر کی مثال کے لیے: ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ ترکیب میں بعض نجات اس کو ضمیر فصل یا صیغہ فصل کہتے ہیں، جس کا اعراب کے اعتبار سے کوئی محل نہیں ہے؛ جب کہ بعض حضرات مبتداء ثانی بناتے ہیں اور مابعد کو اس کی خبر، پھر پورا جملہ مبتداء اول کی خبر ہوتا ہے۔

(وَتَفَاوَتْ رُتَبُهُ) أَي الصَّحِيحِ ، (ب) سَبَبِ (تَفَاوَتْ هَذِهِ الْأَوْصَافِ) الْمُقْتَضِيَةِ لِلتَّصْحِيحِ فِي الْقُوَّةِ؛ فَإِنَّهَا لَمَّا كَانَتْ مُفِيدَةً لَغَلْبَةِ الظَّنِّ، الَّذِي عَلَيْهِ مَدَارُ الصَّحَّةِ، اقْتَضَتْ أَنْ يَكُونَ لَهَا دَرَجَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ، بِحَسَبِ الْأُمُورِ الْمُقَوِّيَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَمَا يَكُونُ رُؤَاؤُهُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مِنَ الْعَدَالَةِ، وَالضَّبْطِ، وَسَائِرِ الصِّفَاتِ الَّتِي تُوجِبُ التَّرْجِيحَ، كَانَ أَصَحَّ مِمَّا دُونَهُ.

ترجمہ: اور صحیح لذاتہ کے درجات مختلف ہیں، ان اوصاف کے قوت میں مختلف ہونے کی وجہ سے جو صحیح کا تقاضہ کرتے ہیں؛ کیوں کہ جب وہ اوصاف اس غلبہ ظن کا فائدہ دیتے ہیں، جن پر صحت کا مدار ہے، تو وہ اوصاف اس بات کا بھی تقاضہ کرتے ہیں کہ صحت کے مختلف درجات ہوں، امور مقویہ کے اعتبار سے بعض بعض سے اوپر ہو اور جب معاملہ ایسا ہے، تو جس حدیث کے روات، عدالت و ضبط اور تمام موجب ترجیح صفات کے اعلیٰ مرتبہ پر ہوں، تو وہ حدیث دوسروں سے اصح ہوگی۔

صحیح لذاتہ کے درجات مختلف ہیں

حدیث صحیح لذاتہ درجات میں تمام برابر نہیں ہیں؛ بلکہ چوں کہ جن اوصاف کی وجہ سے حدیث صحیح لذاتہ ہوتی ہے، وہ اوصاف مختلف درجات کے ہیں؛ اس لیے صحیح لذاتہ کے درجات بھی مختلف ہوں گے، وہ اوصاف جس حدیث میں جس قدر اعلیٰ ہوں گے؛ اس حدیث کا درجہ بھی اتنا ہی بلند ہوگا۔ مصنف کے الفاظ میں اس کو یوں سمجھیے کہ حدیث کی صحت کا مدار اس پر ہے کہ جن اوصاف کی وجہ سے حدیث کی تصحیح کی جاتی ہے، ان کے متعلق ظن غالب ہو جائے کہ وہ

فلاں حدیث میں پائے جا رہے ہیں اور وہ اوصاف تمام برابر درجے کے نہیں ہیں؛ لہذا اس کا تقاضہ ہے کہ تمام حدیث صحیح بھی برابر درجے کی نہ ہوں؛ بلکہ جس حدیث میں جس قدر مضبوط اوصاف ہوں گے، اس حدیث کا مقام بھی اسی قدر زیادہ بلند ہوگا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ انسان میں سب سے اونچا مرتبہ انبیاء و رسل کا ہے؛ لیکن ان میں بھی فرق مراتب ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ الْآیۃ۔ اسی طرح امت محمدیہ میں سب سے اونچا مقام شرف صحابیت کا ہے؛ لیکن درجے میں تمام صحابہ برابر نہیں ہیں؛ بلکہ خلفاء اربعہ دوسرے تمام صحابہ سے افضل ہیں اور خود خلفاء اربعہ بھی اپنی ترتیب خلافت کے اعتبار سے افضل و مفضل ہیں۔

فوائد: ”فی القوة“ تفاوت سے متعلق ہے، ”غلبة الظن“ کسی چیز کے دو جانبوں میں سے ایک جانب اگر رائج ہو جائے، تو اس کو ”ظن“ کہتے ہیں۔ جیسے: يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ الْآیۃ میں یہی معنی مراد ہے اور اگر کوئی جانب رائج نہ ہو، بلکہ دونوں پہلو برابر ہو، تو اس کو ”شك“ کہتے ہیں۔ کبھی مجازاً ظن کو شک کے معنی میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے۔ جیسے: ارشاد خداوندی ہے: يَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظَّنُّونَ الْآیۃ۔ علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ نے مصنف سے نقل کیا ہے کہ ”غلبة“ کا لفظ ظن کے لیے قید نہیں ہے؛ بلکہ جو معنی ظن کا ہے ”غلبة“ کی قید کے بعد بھی وہی معنی مراد ہے؛ البتہ اس کو بڑھانے کی وجہ یہ ہے کہ چوں کہ کبھی مجازاً ظن بول کر شک مراد لے لیا جاتا ہے، اس لیے غلبہ کا اضافہ کر دیا تا کہ مجاز کا احتمال ختم ہو جائے۔ (القول المبتکر ص ۹۳)

فَمِنْ الْمُرْتَبَةِ الْعُلْيَا فِي ذَلِكَ: مَا أُطْلِقَ عَلَيْهِ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ أَنَّهُ أَصَحُّ الْأَسَانِيدِ، كَالزُّهْرِيِّ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، وَكُمَحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ عَبِيدَةَ بْنِ عَمْرِو السَّلْمَانِيِّ، عَنْ عَلِيٍّ، وَكَابِرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَنْ عُلْقَمَةَ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ. وَدُونَهَا فِي الرِّبَةِ: كَذِيٍّ رَوَايَةِ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِيهِ أَبِي مُوسَى. وَكَحَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ. وَدُونَهَا فِي الرِّبَةِ:

كُثَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. وَكَأَلْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ فَإِنَّ الْجَمِيعَ يَشْمُلُهُمْ اسْمُ "الْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ" إِلَّا أَنَّ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى مِنَ الصِّفَاتِ الْمُرَجَّحَةِ مَا يَقْتَضِي تَقْدِيمَ رِوَايَتِهِمْ عَلَى الَّتِي تَلِيهَا. وَفِي الَّتِي تَلِيهَا مِنْ قُوَّةِ الضَّبْطِ مَا يَقْتَضِي تَقْدِيمَهَا عَلَى الثَّالِثَةِ، وَهِيَ مُقَدَّمَةٌ عَلَى رِوَايَةِ مَنْ يُعَدُّ مَا يَتَفَرَّدُ بِهِ هُوَ حَسَنًا، كُمُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ عَنْ جَابِرٍ، وَعُمَرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ. وَقِسْ عَلَى هَذِهِ الْمَرَاتِبِ مَا يَشْبَهُهَا فِي الصِّفَاتِ الْمُرَجَّحَةِ.

ترجمہ: چنانچہ صحیح کے اعلیٰ مقام میں سے بعض وہ سندیں ہیں جن کو کچھ ائمہ حدیث نے "اصح الاسانید" کہا ہے۔ جیسے: زہری عن سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن عمر اور جیسے: محمد بن سیرین عن عبیدہ بن عمرو و السلمان بن علی اور جیسے: ابراہیم النخعی عن علقمہ عن ابن مسعود۔ مرتبہ علیا سے کم تر یہ روایتیں ہیں۔ جیسے: برید بن بن عبد اللہ بن ابی بردہ عن جدہ: ابی بردہ، عن ابیہ: ابی موسیٰ الأشعری۔ اور جیسے: حماد بن سلمہ عن ثابت عن أنس اور مرتبہ وسطیٰ سے کم تر یہ روایتیں ہیں، جیسے: سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرۃ اور جیسے: علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرۃ۔

ان تمام روایت کو عدالت اور تام الضبط ہونا شامل ہے؛ مگر مرتبہ اولیٰ میں ایسے ترجیحی صفات ہیں جو اس کو مرتبہ ثانیہ پر مقدم کرنے کو مقتضی ہیں اور مرتبہ ثانیہ میں وہ قوت ضبط ہے جو اس کو مرتبہ ثالثہ پر مقدم کرنے کا تقاضہ کرتی ہے اور مرتبہ ثالثہ ان لوگوں کی روایت پر مقدم ہوتی ہے جن کی روایت "حسن لذاتہ" ہوتی ہے، جب کہ وہ منفرد ہوں۔ جیسے: محمد بن إسحاق عن عاصم بن عمر عن جابر اور جیسے: عمر و بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مذکورہ تینوں مراتب پر ان سندوں کو قیاس کرو جو ان سے ترجیحی صفات میں مشابہ ہیں۔

کون سی سندیں اصح الاسانید ہیں؟

مختلف محدثین نے اپنے ذوق و رجحان کے اعتبار سے متعدد سندوں کو ”اصح الاسانید“ کہا ہے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) امام احمد بن حنبل اور امام اسحاق بن راہویہ نے فرمایا کہ اصح الاسانید یہ ہے: الإمام الزهري عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر. (۲) علي بن المديني اور عمرو بن علي کے نزدیک یہ ہے: محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي. (۳) امام نسائی اور یحییٰ بن معین کے نزدیک یہ ہے: إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبدالله بن مسعود. (۴) امام محمد بن اسماعیل بخاری کے نزدیک یہ ہے: الإمام مالك عن نافع عن ابن عمر (۵) ابوبکر ابن ابی شیبہ کے نزدیک یہ ہے: الزهري عن علي بن حسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب. (۶) سلیمان بن داؤد شاذکونی کے نزدیک یہ ہے: يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة. (۷) وکیع بن الجراح کے نزدیک یہ ہے: شعبة عن عمرو بن مرة عن مرة عن أبي موسى الأشعري. (۸) عبداللہ بن المبارک اور امام عجمی کے نزدیک یہ ہے: سفیان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله بن مسعود. (تدریب الراوی ۶۰/۱)

صحیح لذاتہ کے مراتب کی مثال

ما قبل میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچے چکی ہے صحیح لذاتہ ایک حالت نوعیہ ہے، جس کے مختلف مراتب ہیں، عدالت و تمامیت ضبط اور وہ تمام صفات جو صحیح لذاتہ میں معتبر ہیں، جس حدیث میں جس قدر اعلیٰ پائے جائیں گے، اسی قدر وہ حدیث اعلیٰ مقام پر ہوگی؛ لہذا اس میں مختلف مراتب کا ہونا ناگزیر ہے، چنانچہ مذکورہ عبارت میں مصنف نے بطور تمثیل تین مراتب کا تذکرہ کیا ہے، جن میں بعض بعض سے اعلیٰ ہے، پہلے مرتبہ پر وہ سندیں ہیں جن کو محدثین نے اصح الاسانید کہا ہے، جن کی تفصیل اوپر گزری، دوسرے مرتبہ پر برید بن عبداللہ الخ اور حماد بن سلمہ الخ کی روایت ہے اور تیسرے مرتبہ پر سہیل بن ابی صالح الخ اور علاء بن عبدالرحمن الخ کی

روایت ہے۔ مذکورہ تینوں مراتب میں عدالت و تمام الضبط ہونا اور دوسرے ترجیحی صفات پائے جا رہے ہیں؛ لہذا جو حدیث بھی مذکورہ مراتب ثلاثہ میں سے کسی مرتبہ کے روات سے مروی ہو، وہ حدیث صحیح لذاتہ ہوگی؛ مگر اس کے باوصف پہلے مرتبہ کے روات میں عدالت و تمامیت ضبط اور ترجیحی صفات چوں کہ سب سے زیادہ پایا جا رہا ہے، اس لیے وہ مرتبہ ثانیہ و ثالثہ وغیرہ پر مقدم ہوگا اور دوسرے مرتبہ کے روات میں قوت ضبط وغیرہ تیسرے کے مقابلے میں زیادہ پایا جا رہا ہے، اس لیے وہ تیسرے مرتبہ سے مقدم ہوگا اور تیسرا مرتبہ ان سندوں سے مقدم ہوگا جن کی حدیث صحیح لذاتہ نہ ہوتی ہو؛ بلکہ اگر وہ روایت کرنے میں منفرد ہوں، تو حدیث ”حسن لذاتہ“ ہوتی ہو اور اگر ان کے ساتھ کوئی دوسرا معتبر شریک ہو جائے، تو وہ حدیث ”صحیح لغیرہ“ ہو جاتی ہو۔ جیسے: محمد بن اسحاق عن عاصم بن عمر عن جابر کی سند اور جیسے: عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی سند۔

بطور تمثیل مراتب ثلاثہ کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اب ہمارا کام یہ ہے کہ مراتب ثلاثہ کے روات کے علاوہ جو روات ہیں ان کے متعلق غور و فکر کریں کہ ان کے اندر پائے جانے والے اوصاف، مذکورہ مراتب میں سے کس کے زیادہ موافق و مناسب ہیں، جس مرتبہ کے روات کے زیادہ مشابہ ہوں، ان کی حدیث بھی اسی مرتبہ کی ہوگی۔ یہی مطلب ہے مصنف کے قول: وقس علی هذه المراتب الخ کا۔

سند عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی تحقیق

عمرو بن شعیب کا نسب یہ ہے: عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص۔ اس نسب میں شعیب اور محمد تابعی ہیں اور عبد اللہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما صحابی ہیں۔ مذکورہ سند کے سلسلے میں حافظ ابن حجر کا جامع فیصلہ تو یہ ہے کہ اگر کوئی حدیث صرف اسی سند سے مروی ہو، تو وہ حسن لذاتہ ہوگی۔

مگر محدثین کے مابین اس سند سے احتجاج کے درست ہونے اور نہ ہونے کے حوالے سے اختلاف ہے: جمہور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ استدلال درست ہے؛ جب کہ بعض محدثین

کی رائے یہ ہے کہ درست نہیں ہے۔

چنانچہ ابن عدی کا قول ہے: ”یہ سند مرسل ہے؛ کیوں کہ عمرو کے دادا محمد صحابی نہیں ہے۔“ حافظ ابن حبان نے فرمایا: ”اگر جدہ سے مراد شعیب کے دادا عبد اللہ ہیں، تو شعیب کا اپنے دادا سے سماع ثابت نہیں ہے؛ اس لیے یہ سند منقطع ہوگی اور اگر عمرو کے دادا محمد مراد ہیں، تو وہ صحابی نہیں ہیں؛ اس لیے روایت مرسل ہوگی۔“ امام دارقطنی نے فرمایا: اگر دادا کے سلسلے میں صراحت ہو کہ وہ عبد اللہ بن عمرو ہیں، تو وہ قابل استدلال ہے، ورنہ نہیں، اسی طرح امام آجری نے امام ابو داؤد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند سے استدلال نہیں کرتے تھے اور یہی ایک روایت یحییٰ بن معین کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی عن ابیہ عن جدہ والی روایت ”وجاہہ“ ہے یعنی حضرت عبد اللہ بن عمرو کا صحیفہ صادقہ ان کو مل گیا تھا۔ اسی وجہ سے ارباب صحاح نے ان سے روایت کرنے میں احتیاط برتی ہے۔ (تدریب الراوی ۲/۲۲۷)

جمہور محدثین اور علماء اسلام کے نزدیک بلاشبہ یہ سند قابل استدلال ہے، یا تو صحیح لذاتہ کے ادنیٰ درجہ پر ہے یا حسن لذاتہ کے اعلیٰ مقام پر ہے۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ ”ابیہ“ کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے۔ اختلاف صرف ”جدہ“ کی ضمیر میں ہے کہ اگر وہ بھی عمرو کی طرف راجع ہو، جیسا کہ عام قاعدہ ہے، تو یہ روایت مرسل ہوگی؛ کیوں کہ محمد تابعی ہیں اور اگر شعیب کی طرف ضمیر راجع ہو، تو ان کے دادا عبد اللہ بن عمرو ہیں، جو کہ صحابی ہیں؛ مگر پھر اس میں اختلاف ہے کہ شعیب کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے یا نہیں، بعض محدثین کہتے ہیں کہ ثابت نہیں ہے؛ اس لیے روایت منقطع ہوگی اور ناقابل استدلال ہو جائے گی؛ مگر جمہور کہتے ہیں کہ سماع ثابت ہے اس لیے روایت متصل مرفوع ہوگی۔ یہاں دو امر دلیل طلب ہیں: ایک تو عام قاعدہ کے خلاف جدہ کی ضمیر کا شعیب کی طرف لوٹنا۔ دوسرے شعیب کا حضرت عبد اللہ سے سماع کا اثبات۔

چنانچہ امام نووی نے ”شرح مہذب“ میں فرمایا ہے کہ ”جد“ کو حضرت عبد اللہ صحابی پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ محمد تابعی پر اور شعیب کا سماع عبد اللہ سے ثابت ہے؛ لہذا اس سند کا قابل استدلال ہونا ہی مختار اور اصح ہے۔ یہی محققین کا مذہب ہے۔ (بلغة الأریب ص ۲۱۱)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: محدثین ”جد“ سے جد اعلیٰ: حضرت عبداللہ بن عمرو مراد لیتے ہیں، محمد بن عبداللہ نہیں مراد لیتے ہیں اور شعیب نے اپنے دادا عبداللہ سے بہت سی جگہوں میں سماع کی صراحت کی ہے۔ پھر جن احادیث میں سماع کی صراحت ہے، ان کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ”یہ مجموعہ احادیث میں سے چند ہیں، جو صراحت کرتی ہیں کہ ”جد“ عبداللہ بن عمرو ہی ہیں۔“ (تہذیب التہذیب ۴۶/۸)

امام بخاری نے فرمایا: میں نے احمد بن حنبل، علی بن المدینی، اسحاق بن راہویہ، ابو عبید اور اکثر محدثین کو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے استدلال کرتے دیکھا ہے، کسی مسلمان نے اس سند کو نہیں چھوڑا ہے۔ پھر فرمایا: ”مذکورہ لوگوں کے بعد کون رہ گئے؟“۔

ابن ابی حاتم نے فرمایا: میرے والد سے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کے متعلق سوال کیا گیا، تو انھوں نے جواب دیا کہ عمرو کی سند میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔ (تہذیب التہذیب ۴۴/۸)

محمد بن علی جوزجانی نے فرمایا: میں نے احمد بن حنبل سے پوچھا کہ عمرو نے اپنے والد سے کچھ سنا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ یقول: حدثنی ابی۔ (وہ کہتے ہیں کہ میرے والد نے مجھ سے بیان کیا)۔ میں نے پھر پوچھا کہ ان کے والد نے عبداللہ بن عمرو سے کچھ سنا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہاں، میں سمجھتا ہوں کہ سنا ہے۔ (تہذیب التہذیب ۴۵/۸)

حسن بن سفیان نے اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا ہے کہ اگر عمرو سے روایت کرنے والا راوی ثقہ ہے تو وہ سند ایوب عن نافع عن ابن عمر کی طرح ہے۔ ایوب بن سوید نے امام اوزاعی سے نقل کیا ہے کہ میں نے کسی قریشی کو عمرو بن شعیب سے افضل و اکمل نہیں پایا۔ (میزان الاعتدال ۲/۲۶۳)

امام عجل اور امام نسائی نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں۔ امام دارمی نے فرمایا کہ عمرو بن شعیب ثقہ ہیں، ان سے ان لوگوں نے روایت کی ہے جن کی رجال پر نظر ہے۔ جیسے: ایوب، ابن شہاب، زہری اور حکم وغیرہ۔ محدثین نے ان کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ان کے والد نے حضرت عبداللہ بن عمرو عبداللہ بن عمرو اور عبداللہ بن عباس سے سنا ہے۔ ابوبکر بن زیاد دنیسا پوری نے فرمایا کہ عمرو کا سماع اپنے باپ سے اور شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت ہے۔ (تہذیب التہذیب ۴۵/۸)

علی بن المدینی نے فرمایا: ان کے والد شعیب نے اپنے دادا عبداللہ بن عمرو سے سنا ہے اور عمرو بن شعیب ہمارے اعتقاد میں ثقہ ہیں اور ان کی کتاب صحیح ہے۔ (تہذیب التہذیب ۶/۸۶۶)

حافظ ذہبی نے ابن حبان کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: یہ درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ شعیب کا عبداللہ سے سماع ثابت ہے اور عبداللہ ہی نے ان کی پرورش کی ہے، یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ ان کے والد محمد اپنے والد عبداللہ کی زندگی ہی میں وفات پا گئے تھے۔ تو شعیب کی کفالت ان کے دادا عبداللہ نے کی ہے؛ لہذا جب وہ عن ابیہ عن جدہ کہیں، تو ”جدہ“ کی ضمیر شعیب کی طرف لوٹتی ہے۔ (میزان الاعتدال ۲/۶۶۳)

امام بخاری نے فرمایا: علی بن المدینی، یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، ابوخیثمہ اور بہت سے شیوخ نے جمع ہو کر عمرو بن شعیب کی حدیث کے سلسلے میں مذاکرہ کیا، تو تمام نے اس کو ثابت مانا اور یہ کہا کہ وہ حجت ہے۔ (تتمۃ بلغة الأریب ص ۲۱۰)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے فرمایا: ائمہ اسلام اور جمہور علماء عمرو بن شعیب، عن ابیہ عن جدہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جب کہ ان سے نقل کرنے والے درست ہوں۔ جیسے: امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، سفیان بن عیینہ اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ۔ (بلغة الأریب ص ۲۱۲)

حافظ جمال الدین مزی نے فرمایا: عمرو بن شعیب تین طرح سے آتے ہیں (۱) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ۔ (۲) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن عبداللہ بن عمرو۔ (۳) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عبداللہ بن عمرو۔ تو عمرو کے تین دادا ہوئے (۱) محمد (۲) عبداللہ (۳) عمرو بن العاص۔ ان میں سے محمد تابعی ہیں اور عبداللہ و عمرو بن العاص صحابی ہیں۔ پھر اگر جدہ سے مراد محمد ہو، تو حدیث مرسل ہے؛ کیوں کہ محمد تابعی ہیں اور اگر اس سے مراد عمرو بن العاص ہیں، تو حدیث منقطع ہے؛ اس لیے کہ عمرو بن العاص کو شعیب نے نہیں پایا ہے (واضح ہو کہ یہ احتمال محض عقلی ہے، اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔) اور اگر اس سے مراد عبداللہ ہو، تو اس بات کی ضرورت پڑے گی کہ شعیب کا عبداللہ سے سماع ثابت ہے یا نہیں؟ تو سنن دارقطنی کے اندر کتاب البیوع وغیرہ میں سند صحیح کے ساتھ عمرو کا سماع اپنے باپ سے اور شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت ہے۔ (تتمۃ بلغة الأریب ص ۲۱۳)

امام بیہقی نے سنن کبریٰ میں فرمایا: شعیب کا سارے اپنے دادا سے صحیح ہے؛ لیکن صحت استدلال کے لیے ضروری ہے کہ عرو تک اسناد درست ہو۔ (تتمۃ بلغة الأریب ص ۲۱۷)

علامہ علائی نے فرمایا: اس سند کے صحیح ہونے پر اس بات سے استدلال بہت ہی اہم ہے کہ امام مالک نے ”موطأ“ میں اس سند سے روایت کیا ہے، چنانچہ انہوں نے حدیث: ”الراکب شیطان، والراکبان شیطانان، والثلاثة ركب، کی تخریج اسی سند سے کی ہے۔ علامہ علائی نے اس سند کی صحت پر مستقل ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ (تتمۃ بلغة الأریب ص ۱۱۲)

وَالْمَرْتَبَةُ الْأُولَىٰ هِيَ الَّتِي أُطْلِقَ عَلَيْهَا بَعْضُ الْأَئِمَّةِ أَنَّهَا أَصَحُّ الْأَسَانِيدِ. وَالْمُعْتَمَدُ عَدَمُ الْإِطْلَاقِ لِتَرْجَمَةٍ مُّعَيَّنَةٍ مِنْهَا. نَعَمْ يُسْتَفَادُ مِنْ مَجْمُوعِ مَا أُطْلِقَ الْأَئِمَّةُ عَلَيْهِ ذَلِكَ أَرْجَحِيَّتُهُ عَلَىٰ مَا لَمْ يُطْلَقُوا. وَيَلْتَحِقُ بِهَذَا التَّفَاضُلُ: (۱) مَا تَّفَقَّ الشَّيْخَانِ عَلَىٰ تَخْرِيجِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ مَا أَنْفَرَدَ بِهِ أَحَدُهُمَا. (۲) وَمَا أَنْفَرَدَ بِهِ الْبُخَارِيُّ. (۳) بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ مَا أَنْفَرَدَ بِهِ مُسْلِمٌ، لِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ بَعْدَهُمَا عَلَىٰ تَلْقِي كِتَابَيْهِمَا بِالْقَبُولِ، وَاخْتِلَافِ بَعْضِهِمْ فِي أُيْهِمَا أَرْجَحُ. فَمَا اتَّفَقَا عَلَيْهِ أَرْجَحُ مِنْ هَذِهِ الْحَيِّثِ مِمَّا لَمْ يَتَّفَقَا عَلَيْهِ، وَقَدْ صَرَّحَ الْجُمْهُورُ بِتَقْدِيمِ ”صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ“ فِي الصَّحَّةِ، وَلَمْ يُوجَدْ عَنْ أَحَدٍ التَّصْرِيحُ بِنَقِيضِهِ

ترجمہ: پہلا مرتبہ وہ ہے جس کو بعض ائمہ نے اصح الاسانید کہا ہے اور قابل اعتماد بات یہ ہے کہ کسی سند کو اصح الاسانید مطلقاً نہ کہا جائے؛ البتہ جن سندوں کو ائمہ نے اصح الاسانید کہا ہے، ان کے مجموعہ سے ان سندوں کا رائج ہونا مفہوم ہوتا ہے ایسی سندوں پر جن کو اصح الاسانید نہیں کہا ہے اور مذکورہ تفاضل ہی سے وہ حدیثیں لاحق ہوں گی جن کی تخریج پر شیخین (بخاری و مسلم) نے اتفاق کیا ہو، بہ نسبت ان حدیثوں کے جن کی تخریج صرف ایک نے کی ہو اور وہ حدیثیں بھی لاحق ہوں گی جن کی تخریج صرف بخاری نے کی ہو، بہ نسبت ان حدیثوں کے جن کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو؛ اس لیے کہ ان کے بعد کے علماء کا ان کی کتابوں کی قبولیت پر اتفاق ہو چکا ہے اور اس لیے بھی کہ بعض کا اختلاف ہے کہ دونوں میں سے کون رائج ہے؟ لہذا

جن کی تخریج پر دونوں کا اتفاق ہو، وہ مذکورہ حیثیت سے ان حدیثوں پر رائج ہوں گی جن کی تخریج پر دونوں کا اتفاق نہ ہو اور جمہور نے صحت میں ”صحیح بخاری“ کے مقدم ہونے کی صراحت کی ہے اور کسی سے اس کے خلاف کی صراحت منقول نہیں ہے۔

کیا کسی سند کو مطلقاً اصح الاسانید کہنا صحیح ہے؟

کسی سند کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ سب سے اصح ہے درست ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے: بعض حضرات کی رائے ہے کہ درست ہے۔ چنانچہ متعدد محدثین نے مختلف سندوں کو اپنے علم و تحقیق کے اعتبار سے اصح کہا ہے، جس کی تفصیل محدثین کے اسماء کی صراحت کے ساتھ گزر چکی؛ جب کہ محققین کا مسلک یہ ہے کہ کسی سند کو مطلقاً اصح کہنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اصح ہونے کا مدار روایات کے احوال و اوصاف پر ہے اور یہ بہت ہی مشکل ہے کہ کسی سند کے تمام روایات میں سب سے اعلیٰ صفات پائے جائیں اور اس طرح کے صفات دوسری کسی سند کے روایات میں نہ پائے جائیں۔

اگر کسی سند کو اصح الاسانید کہنا ہی ہے، تو صحابی یا شہر وغیرہ کی قید کے ساتھ کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اصح الاسانید وہ ہے۔ یا اہل کوفہ کی اصح الاسانید یہ ہیں۔ وغیرہ۔ (تدریب الراوی ۵۴۱)

متعدد صحابہ کی اصح الاسانید کی مثال

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اصح الاسانید یہ ہے: محمد بن سیزین عن عبیدہ بن عمر والسلمانی عن علی. وغیرہ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اصح الاسانید یہ ہے: ہشام بن عروہ عن أبيه عن عائشة. زهري عن عروہ بن الزبير عن عائشة. وغیرہ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی اصح الاسانید یہ ہے: أعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود. وغیرہ۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اصح الاسانید یہ ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ۔ وغیرہ۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی اصح الاسانید یہ ہے: عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جلدہ۔ (الباعث الحثیث ص ۲۳)

متعدد شہروں کی اصح الاسانید کی مثال

اہل مکہ (زادہا اللہ شرفاً) کی اصح الاسانید یہ ہے: سفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار عن جابر۔ اہل یمن کی اصح الاسانید یہ ہے: معمر عن ہمام عن ابی ہریرہ۔ اہل مصر کی اصح الاسانید یہ ہے: لیث بن سعد عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الخیر عن عقبہ بن عامر۔ اہل خراسان کی اصح الاسانید یہ ہے: حسین بن واقد عن عبد اللہ بن بریدہ عن اُبیہ۔ اہل شام کی اصح الاسانید یہ ہے: الأوزاعی عن حسان بن عطیة عن الصحابة۔ (معرفة علوم الحديث ص ۵۶۔ تدریب الراوی ۶۲/۱)

متعدد سندوں کو اصح الاسانید کہنے کا عمومی فائدہ

محققین کے نزدیک کسی سند کو مطلقاً اصح الاسانید کہنا اگرچہ درست نہیں ہے؛ لیکن جن حضرات نے کچھ سندوں کو مطلقاً اصح کہا ہے، ان کا کہنا بالکل غلط بھی نہیں ہے؛ بلکہ اس کا فائدہ ہے، وہ یہ کہ جن سندوں کو اصح الاسانید کہا گیا ہے وہ ان سندوں پر رائج ہوں گی جن کو اصح نہیں کہا گیا ہے۔ مثلاً مذکورہ مراتب ثلاثہ میں سے پہلے مرتبہ کو اصح الاسانید کہا گیا ہے، تو وہ دوسرے و تیسرے مراتب پر مقدم ہوگی۔

مراتب ثلاثہ کے ملحقات کا بیان

ما قبل میں حدیث صحیح کے تین مراتب بیان کیے گئے ہیں، جن میں سے بعض بعض پر فائق ہیں، انہیں کے ساتھ تفاضل میں تین اور درجات لاحق ہیں، وہ یہ ہیں: (۱) وہ متفق علیہ حدیثیں

جن کی تخریج امام بخاری و مسلم؛ دونوں نے کی ہو۔ (۲) وہ حدیثیں جن کی تخریج امام بخاری نے کی ہو، امام مسلم نے نہ کی ہو۔ (۳) وہ حدیثیں جن کی تخریج مسلم نے کی ہو، بخاری نے نہ کی ہو۔

یہ تینوں درجات ایسے ہیں کہ ان کی ہر حدیث صحیح ہے؛ مگر ان میں باہم فرق مراتب ہے۔ پہلے مرتبے کی حدیثیں دوسرے و تیسرے مراتب پر مقدم ہوں گی اور دوسرے مرتبے کی حدیثیں تیسرے مرتبے پر مقدم ہوں گی۔ پہلے مرتبے کے اپنے مابعد پر مقدم ہونے کی دو دلیلیں ہیں: ایک یہ کہ جمہور علماء نے صحیحین کی قبولیت پر اتفاق کر لیا ہے، دوسرے یہ کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ صحیحین میں کون افضل ہے؟ علماء کا یہ اختلاف صحیحین پر محصور ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صحیحین دوسری کتابوں سے افضل ہے۔ ان دونوں دلیلوں سے معلوم ہوا کہ جو حدیثیں صحیحین میں ہیں۔ وہ ان احادیث پر رائج ہوں گی جو کہ صحیحین کے علاوہ میں ہیں، دوسرے مرتبے کے تیسرے پر مقدم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ لوگوں نے اگرچہ صحیحین کی باہم افضلیت میں اختلاف کیا ہے؛ مگر جمہور نے صراحت کی ہے کہ صحیح بخاری، صحیح مسلم پر مقدم ہے؛ بلکہ کسی نے بھی یہ صراحت نہیں کی ہے کہ صحیح مسلم صحیح بخاری پر مقدم ہے، معلوم ہوا کہ صحیح بخاری میں صرف جن حدیثوں کی تخریج کی گئی ہو وہ ان حدیثوں پر مقدم ہوں گی جن کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو۔

وَأَمَّا مَا نَقَلَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيِّ أَنَّهُ قَالَ: "مَاتَحْتَ أُدِيمِ السَّمَاءِ أَصَحُّ مِنْ كِتَابِ مُسْلِمٍ"، فَلَمْ يُصَرِّحْ بِكُونِهِ أَصَحَّ مِنْ "صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ"؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا نَفَى وَجُودَ كِتَابِ أَصَحَّ مِنْ كِتَابِ مُسْلِمٍ؛ إِذَا الْمَنْفِيُّ إِنَّمَا هُوَ مَا يَقْتَضِيهِ صِيغَةُ أَفْعَلٍ مِنْ زِيَادَةِ صِحَّةٍ، فِي كِتَابٍ شَارَكَ كِتَابَ مُسْلِمٍ فِي الصَّحَّةِ يَمْتَنَزُ بِتِلْكَ الزِّيَادَةِ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَنْفِ الْمُسَاوَاةَ. وَكَذَلِكَ مَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْمَغَارِبَةِ أَنَّهُ فَصَّلَ "صَحِيحَ مُسْلِمٍ" عَلَى "صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ" فَذَلِكَ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حُسْنِ السِّيَاقِ وَجَوْدَةِ الْوَضْعِ وَالتَّرْتِيبِ، وَلَمْ يُفْصَحْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِأَنَّ ذَلِكَ رَاجِعٌ إِلَى الْأَصْحِيَّةِ. وَلَوْ أَفْصَحُوا بِهِ. لَرَدَّهُ عَلَيْهِمْ شَاهِدُ

الْوُجُودِ؛ فَالْصِّفَاتُ الَّتِي تَدُورُ عَلَيْهَا الصِّحَّةُ فِي "كِتَابِ الْبُخَارِيِّ"
أَتَمُّ مِنْهَا فِي "كِتَابِ مُسْلِمٍ" وَأَسَدُّ، وَشَرْطُهُ فِيهَا أَقْوَى وَأَشَدُّ.

ترجمہ: لیکن ابوعلی نیساپوری کا جو یہ قول منقول ہے کہ ”آسمان کے نیچے صحیح مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں ہے“ تو یہ قول صحیح بخاری سے صحیح مسلم کے اصح ہونے کی تصریح نہیں ہے؛ کیوں کہ انہوں نے ایسی کتاب کے وجود کی نفی کی ہے جو صحیح مسلم سے اصح ہو، مساوات کی نفی نہیں کی ہے؛ اس لیے کہ منفی وہی چیز ہوگی جس کا صیغہ اسم تفضیل تقاضہ کرے، یعنی کسی ایسی کتاب میں زیادتی صحت جو نفس صحت میں صحیح مسلم کے شریک ہو اور وہ کتاب اس زیادتی کی وجہ سے صحیح مسلم سے ممتاز ہو، مساوات کی نفی نہیں کی ہے۔ اسی طرح بعض اہل مغرب سے جو یہ منقول ہے کہ انہوں نے صحیح بخاری پر صحیح مسلم کو فضیلت دی ہے، تو اس کا تعلق سابق و سیاق کی عمدگی اور ترتیب و تالیف کے حسن سے ہے۔ کسی نے بھی ان میں سے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ اس کا تعلق اصح ہونے سے ہے، اگر اس کی صراحت بھی کرتے، تو موجودہ صورت حال کی گواہی اس کو رد کر دیتی؛ کیوں کہ جن صفات پر صحت حدیث کا مدار ہے وہ صحیح مسلم کے مقابلے میں صحیح بخاری میں بدرجہ اتم اور بہت ہی درست پائے جاتے ہیں اور ان صفات کے حوالے سے بخاری کی شرط بمقابلہ شرط مسلم بہت ہی قوی اور ٹھوس ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

مصنف نے اوپر یہ دعویٰ کیا تھا کہ ”کسی نے بھی یہ صراحت نہیں کی ہے کہ صحیح مسلم بمقابلہ صحیح بخاری اصح ہے“۔ اس دعویٰ پر یہ اشکال ہے کہ امام حاکم کے استاذ ابوعلی نیساپوری نے فرمایا: ”ماتحت أديم السماء أصح من كتاب مسلم“ یعنی روئے زمین پر صحیح مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں ہے۔ یہ قول گویا اس بات میں صریح ہے کہ صحیح مسلم تمام کتب سے اصح ہے، پھر آپ کا دعویٰ کیسے درست ہو سکتا ہے؟

حافظ ابن حجر نے اس کا یہ جواب دیا کہ ابوعلی نیساپوری کا مذکورہ قول صحیح بخاری کے مقابلے میں صحیح مسلم کے اصح ہونے کی تصریح نہیں ہے۔ اس بات کی دلیل سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ

”اصح“ اسم تفضیل ہے اور اسم تفضیل ایسے اسم مشتق کو کہتے ہیں، جو معنی فاعلیت میں دوسرے کے مقابلے میں زیادتی پر دلالت کرے، مثلاً ہمارے قول: ”زید أفضل من خالد“ کا مطلب یہ ہے کہ زید اور خالد دونوں فضیلت میں شریک ہیں؛ مگر زید میں بمقابلہ خالد فضیلت زیادہ ہے۔ دوسری بات یہ یاد رکھیے کہ جب اسم تفضیل پر نفی داخل ہوتی ہے، تو اسی زیادتی کی نفی مقصود ہوتی ہے، اصل معنی فاعلیت کی نفی نہیں ہوتی ہے، مثلاً ہم کہیں: ”زید لیس بأفضل من خالد“ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید خالد سے زیادہ افضل نہیں ہے، گویا نفی زیادتی فضیلت کی ہے؛ لیکن نفس فضیلت میں زید خالد کا شریک ہے؛ لہذا مذکورہ جملہ اس وقت بھی کہنا درست ہوگا جب کہ زید اور خالد فضیلت میں برابر ہوں۔

جب یہ دونوں باتیں مفہوم ہو گئیں، تو مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ ابو علی نیساپوری کا قول صحیح مسلم کے اصح ہونے کی تصریح نہیں ہے؛ کیوں کہ انھوں نے اصح ہونے کی نفی کی ہے، یعنی کسی ایسی کتاب میں زیادتی صحت کی نفی کی ہے جو کہ نفس صحت میں کتاب مسلم کی شریک ہو اور اس زیادتی کی وجہ سے کتاب مسلم سے ممتاز ہو، جس سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی؛ لہذا اس قول سے زیادہ سے زیادہ یہ سمجھ میں آیا کہ صحیح مسلم صحیح بخاری کے مساوی ہے اور یہ اصح ہونے کی صراحت نہیں ہے۔

جواب پر اشکال

مذکورہ جواب پر اشکال یہ ہے کہ امام ابو علی کے قول کا جو مطلب مصنف نے بیان کیا ہے، وہ لغت کے اعتبار سے اگرچہ درست ہے؛ مگر اعتبار تو عرف کا ہے اور اس لحاظ سے مذکورہ مطلب درست نہیں ہے؛ کیوں کہ حدیث پاک: ”ما رأیت أحسن من رسول اللہ ﷺ“ کا عرف میں مقصود یہی ہے کہ آپ سے زیادہ کوئی حسین نہیں ہے اور نہ کوئی برابر ہے؛ لہذا ابو علی نیساپوری کے قول کا بھی عرف میں یہی مطلب ہوگا کہ صحیح مسلم سے نہ تو کوئی کتاب اصح ہے اور نہ کوئی برابر ہے۔

جوابات

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہر چند کہ اعتبار عرف کا ہے؛ مگر بوقت قرینہ معنی لغوی

مراد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور قرینہ جمہور کی یہ صراحت ہے کہ ”صحیح بخاری صحیح مسلم سے اصح ہے“ (إمعان النظر ص ۵۴)

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابوعلیٰ نیساپوری نے جس وقت قول مذکور ارشاد فرمایا تھا، اس وقت کا عرف بھی لغت کے مطابق تھا، یعنی صرف زیادتی کی نفی مقصود ہوتی تھی، مساوات کی نفی نہیں مقصود ہوتی تھی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: ”ما بالبصرة أعلم من بشر بن المفضل، أما مثله فعسى“ یعنی بصرہ میں بشر بن المفضل سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں ہے؛ البتہ ان کے مثل ممکن ہے۔ (تدریب الراوی ۷۱/۱)

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس طرح کا جملہ کبھی باعتبار لغت استعمال ہوتا ہے اور کبھی باعتبار عرف، تو تصریح کی نفی کے لیے باعتبار لغت استعمال مراد لینا کافی ہے۔ (شرح الشرح ص ۲۷۱)

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

مصنف کا یہ دعویٰ کہ صحیح مسلم کے اصح ہونے کی کسی نے صراحت نہیں کی ہے، اس پر ایک اشکال تو اوپر مذکور ہوا، دوسرا اشکال یہ ہے کہ بعض مغاربہ مثلاً ابن حزم وغیرہ سے منقول ہے کہ انھوں نے صحیح مسلم کو صحیح بخاری سے افضل کہا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ یہ افضلیت اصح ہونے کے اعتبار سے ہی ہوگی۔

اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ مذکورہ فضیلت اصح ہونے کے اعتبار سے نہیں دی ہے؛ بلکہ سباق و سیاق کی عمدگی اور احادیث کے درمیان حسن ترتیب کے اعتبار سے ہے؛ اس لیے کہ امام مسلم کی عادت یہ ہے کہ پہلے وہ مجمل، مشکل، منسوخ، معتنع اور مبہم احادیث کو ذکر کرتے ہیں، پھر مبین، مفسر، ناخ، مصرح، معین اور منسوب کو ذکر کرتے ہیں، اسی طرح ایک حدیث کے متعدد طرق کو ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں۔ یہ ایسی خوبیاں ہیں جن سے صحیح بخاری خالی ہے؛ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ باعتبار اصحیت بھی صحیح مسلم افضل ہو، چنانچہ انھوں نے اس کی صراحت بھی نہیں کی ہے، اگر بالفرض وہ صراحت بھی کرتے، تو موجودہ صورت حال جو صحیح بخاری کی ہے، وہ تصریح کی تردید کر دیتی؛ کیوں کہ حدیث کی صحت کا مدار جن اوصاف پر ہے

وہ اوصاف صحیح بخاری میں بمقابلہ صحیح مسلم صحیح تر اور بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں، اسی طرح ان اوصاف کے حوالے سے شرط بخاری، شرط مسلم سے قوی تر اور مضبوط تر ہیں۔ صحیح بخاری کے اسباب ترجیح کا بیان آگے آتا ہے۔

تیسرا اشکال اور اس کا جواب

مصنف کے دعوے پر تیسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: ”ما أعلم في الأرض كتاباً أكثر صواباً من كتاب مالك. وفي لفظ عنه: ما بعد كتاب الله أصح من موطأ مالك.“ اس قول سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کے بعد موطأ مالک جملہ کتب سے اصح ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن صلاح نے یہ دیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول صحیحین کے وجود سے پہلے کا ہے؛ لہذا اس زمانے میں جو کتابیں حدیث کی تھیں، ان تمام سے موطأ مالک اصح ہو سکتی ہے، جو کتابیں امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد تصنیف کی گئی ہیں، ان سے اصح ہونا ضرور نہیں ہے۔ (مقدمہ ابن الصلاح ص ۲۰)

چوتھا اشکال اور اس کا جواب

چوتھا اشکال یہ ہوتا ہے کہ مصنف کے قول: ”واختلاف بعضهم في أيهما أرجح“ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگوں نے صحیح مسلم کو راجح کہا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ ارجحیت باعتبار اصحیت ہی ہو۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ کسی نے صحیح مسلم کی ارجحیت کی تصریح نہیں کی ہے؛ بلکہ ان کے کلام سے ارجحیت صحیح مسلم مفہوم ہوتی ہے، جو کہ ہمارے دعوے کے خلاف نہیں ہے۔ (شرح الشاہ وحیہ الدین علی شرح نخبة الفكر ص ۱۹)

دوسرا جواب قاضی محمد اکرم سندھی نے یہ دیا کہ اگر بعض لوگوں نے صحیح مسلم کو فضیلت دی ہے، تو وہ اصحیت کے اعتبار سے نہیں دی ہے؛ بلکہ حسن ترتیب و جودت وضع کے اعتبار سے دی ہے۔ (إمعان النظر ص ۵۴)

وَأَمَّا رُجْحَانُهُ مِنْ حَيْثُ الْإِتِّصَالُ، فَلِاشْتِرَاطِهِ أَنْ يَكُونَ الرَّاويُّ
 قَدْ ثَبَتَ لَهُ لِقَاءُ مَنْ رَوَى عَنْهُ؛ وَلَوْ مَرَّةً، وَاکْتَفَى مُسْلِمٌ بِمُطْلَقِ
 الْمُعَاَصَرَةِ. وَالزَّمَّ الْبُخَارِيُّ بِأَنَّهُ يَحْتَاجُ أَنْ لَا يَقْبَلَ الْعَنْعَنَةُ أَصْلًا، وَمَا
 الزَّمَهُ بِهِ لَيْسَ بِإِلْزَامٍ؛ لِأَنَّ الرَّاويَّ إِذَا ثَبَتَ لَهُ اللَّقَاءُ مَرَّةً، لَا يَجْرِي فِي
 رِوَايَتِهِ احْتِمَالُ أَنْ لَا يَكُونَ قَدْ سَمِعَ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ جَرَيَانِهِ، أَنْ
 يَكُونَ مُدَلِّسًا، وَالْمَسْأَلَةُ مَفْرُوضَةٌ فِي غَيْرِ الْمُدَلِّسِ.

ترجمہ: اتصالِ سند کے اعتبار سے صحیح بخاری کا رائج ہونا اس لیے ہے کہ (حدیث معتن کو متصل تسلیم کرنے کے لیے) بخاری نے یہ شرط لگائی ہے کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہو؛ اگرچہ ایک ہی مرتبہ ہو۔ امام مسلم نے صرف معاشرت کو کافی قرار دیا ہے۔ مسلم نے بخاری کو یہ الزام دیا کہ انھیں چاہیے کہ بلفظ عن روایت کو ہرگز نہ قبول کریں۔ جو الزام بخاری کو دیا ہے، وہ ان پر لازم نہیں آتا؛ کیوں کہ جب راوی کی مروی عنہ سے ایک مرتبہ بھی ملاقات ثابت ہو جائے، تو اس کی روایت میں عدمِ سماع کا احتمال جاری نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ اس احتمال کے جاری ہونے سے لازم آئے گا کہ وہ راوی مدلس ہو، حالانکہ مسئلہ غیر مدلس میں فرض کیا گیا ہے۔

اسبابِ ترجیح صحیح بخاری

صحیح بخاری کی وجوہ ترجیح بمقابلہ صحیح مسلم مصنف نے دو طرح بیان کی ہے: ایک اجمالی، دوسری تفصیلی، اجمالی کا ذکر بعد میں کریں گے، پہلے تفصیلی وجوہ کا تذکرہ کیا ہے۔ تفصیلی وجوہ کا حاصل یہ ہے کہ صحتِ حدیث کے لیے محدثین کے نزدیک پانچ شرطیں ہیں: راوی کا عادل ہونا، تام الضبط ہونا، سند کا متصل ہونا، حدیث کا شاذ اور معلل نہ ہونا اور صحیح بخاری میں یہ پانچوں شرطیں بمقابلہ صحیح مسلم بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

اتصالِ سند کے اعتبار سے ترجیح

حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ہر راوی بصیغہ تحدیث یا اخبار یا سماع روایت کرے، تو وہ سند

بالا اتفاق متصل ہوگی، جیسے: حدثنا فلان، أخبرنا فلان، سمعت فلانا يقول. اور اگر ہر راوی یا کوئی ایک راوی بصیغہ عن (جو کہ اتصال کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے) روایت کرے، تو وہ سند متصل ہوگی یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے: راوی دو حال سے خالی نہیں، وہ یہ کہ راوی مروی عنہ کا معاصر ہوگا یا نہیں؛ اگر معاصر نہیں ہے، تو وہ سند متصل نہیں ہوگی اور اگر معاصر ہے، تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو خارج سے عدم لقاء بین الراوی والمروی عنہ ثابت ہوگا یا نہیں، اگر عدم لقاء ثابت ہو، تو وہ سند متصل نہیں ہوگی اور اگر عدم لقاء ثابت نہ ہو، تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو راوی مدلس ہوگا یا نہیں، اگر راوی مدلس ہو، تو وہ سند متصل نہیں ہوگی، جب تک کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت نہ ہو؛ ہر چند کہ ملاقات ایک ہی مرتبہ ہو یعنی اگر ایک مرتبہ بھی ملاقات ثابت ہو جائے، تو وہ سند متصل ہوگی، ورنہ نہیں۔ امام مسلم کا مسلک یہ ہے کہ وہ سند متصل ہوگی؛ خواہ ایک مرتبہ بھی ملاقات ثابت نہ ہو۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اسناد معنعن کو متصل قرار دینے کے لیے امام بخاری نے لقاء کی شرط لگائی ہے، جب کہ امام مسلم نے یہ قید نہیں لگائی ہے؛ لہذا اتصال سند کے حوالے سے قید مذکور کی زیادتی صحیح بخاری کے لیے باعث ترجیح ہوگی۔

فائدہ: مدلس: وہ راوی ہے جو اپنے شیخ کو حذف کر کے اوپر والے شخص سے ایسے لفظ کے ذریعہ روایت کرے جس سے سماع کا وہم ہوتا ہو۔ جیسے: عن فلان، یا قال فلان وغیرہ اور جس سند میں ایسا راوی ہو، اس کو سند مدلس یا حدیث مدلس کہتے ہیں۔

امام مسلم کا امام بخاری پر الزام

امام مسلم نے امام بخاری پر یہ اشکال کیا ہے کہ لقاء کی شرط لگانے کا مقصود یہ ہے کہ عدم سماع کا احتمال ختم ہو جائے اور سماع کا احتمال ظن غالب ہو جائے، پھر تو بخاری کو چاہیے کہ صرف وہ حدیثیں قبول کریں، جن میں ہر راوی نے سماع کی صراحت کی ہو اور حدیث معنعن کو بالکل نہ قبول کریں، نہ اس معنعن کو جس میں راوی کی مروی عنہ سے ملاقات نہ ہو اور نہ اس معنعن کو جس میں ملاقات ثابت ہو؛ کیوں کہ جس طرح اس معنعن میں عدم سماع کا احتمال باقی ہے، جس میں

راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت نہ ہو، اسی طرح اس معنعن میں بھی عدم سماع کا احتمال ہے، جس میں ملاقات ثابت ہو؛ لہذا کوئی بھی حدیث معنعن قبول نہیں کرنا چاہیے۔

امام بخاری کی طرف سے حافظ ابن حجر نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب راوی کی مروی عنہ سے ایک مرتبہ ملاقات ثابت ہوگئی، تو حسن ظن کا تقاضہ ہے کہ اس کے ہر عنعنہ کو سماع پر محمول کیا جائے؛ اگرچہ عنعنہ سماع اور عدم سماع؛ دونوں کا احتمال رکھتا ہے؛ کیوں کہ اگر سماع پر محمول نہیں کیا جائیگا، تو لازم آئے گا کہ راوی مدلس ہو، حالانکہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ راوی مدلس نہ ہو۔ رہا وہ عنعنہ جس کے راوی کا مروی عنہ سے ایک مرتبہ بھی ملاقات ثابت نہ ہو، تو ظاہر یہی ہے کہ اس کو سماع پر محمول نہ کیا جائے۔

وَأَمَّا رُجْحَانُهُ مِنْ حَيْثُ الْعَدَالَةُ وَالضَّبْطُ؛ فَلَا رَجَالَ الَّذِينَ
تُكَلِّمُ فِيهِمْ مِنْ رِجَالِ مُسْلِمٍ، أَكْثَرُ عِدَدًا مِنَ الرِّجَالِ الَّذِينَ تُكَلِّمُ
فِيهِمْ مِنْ رِجَالِ الْبُخَارِيِّ، مَعَ أَنَّ الْبُخَارِيَّ لَمْ يُكْثِرْ مِنْ إِخْرَاجِ
حَدِيثِهِمْ؛ بَلْ غَالِبُهُمْ مِنْ شُيُوخِهِ الَّذِينَ أَخَذَ عَنْهُمْ وَمَارَسَ حَدِيثَهُمْ،
بِخِلَافِ مُسْلِمٍ فِي الْأَمْرِينِ .

ترجمہ: صحیح بخاری کی فضیلت عدالت و ضبط کے اعتبار سے اس لیے ہے کہ مسلم کے متکلم فیہ رجال بمقابلہ بخاری کے متکلم فیہ رجال، زیادہ ہیں، نیز بخاری نے ان کی حدیث زیادہ تخریج نہیں کی ہے، مزید برآں ان میں اکثر بخاری کے وہ شیوخ و اساتذہ ہیں، جن سے براہ راست حدیث اخذ کیا ہے اور ان کی حدیثوں سے تعلق رہا ہے۔ یہ امام مسلم کے خلاف ہے دونوں چیزوں میں۔

عدالت اور ضبط کے اعتبار سے ترجیح

عدالت اور ضبط کے اعتبار سے صحیح بخاری کی وجہ ترجیح تین ہیں: (۱) بخاری کے رجال متکلم فیہ کی تعداد کم ہے بمقابلہ مسلم کے متکلم فیہ رجال کے؛ اس لیے کہ جن روایات سے صرف بخاری نے روایت لی ہے، مسلم نے نہیں لی ہے، وہ چار سو پینتیس (۴۲۵) ہیں، جن میں سے

متکلم فیہ تقریباً اسی ہیں اور جن روایت سے صرف مسلم نے روایت اخذ کی ہے، بخاری نے نہیں کی ہے، وہ چھ سو بیس (۶۲۰) ہیں، جن میں سے متکلم فیہ ایک سو ساٹھ ہیں، گویا بخاری کے متکلم فیہ رجال، مسلم کے متکلم فیہ رجال کے مقابلے میں نصف ہیں؛ کیوں کہ اسی ایک سو ساٹھ کا نصف ہی ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ غیر متکلم فیہ رجال سے روایت لینا اچھا ہے بمقابلہ متکلم فیہ رجال سے روایت لینے کے۔ (۲) بخاری نے متکلم فیہ رجال سے زیادہ روایت نہیں لی ہے؛ مگر مسلم نے ان سے بکثرت روایت لی ہے۔ (۳) بخاری کے متکلم فیہ رجال میں سے اکثر امام بخاری کے وہ اساتذہ و شیوخ ہیں، جن سے براہ راست بخاری نے روایت کیا ہے اور ان کی حدیثوں کو جانچا پڑتا ہے؛ مگر مسلم کے اکثر متکلم فیہ رجال امام مسلم کے اساتذہ نہیں ہیں؛ بلکہ ان سے اوپر کے طبقے کے لوگ ہیں اور اس میں شک نہیں کہ آدمی اپنے اساتذہ کی حدیثوں سے واقف تر ہوتا ہے بمقابلہ اوپر کے لوگوں کی حدیثوں کے۔

وَأَمَّا جُحَاثُهُ مِنْ حَيْثُ عَدِمَ الشُّذُوزَ وَالْإِعْلَالَ، فَلَا نَّ مَا انْتَقَدَ عَلَى الْبُخَارِيِّ مِنَ الْأَحَادِيثِ أَقْلٌ عَدَدًا مِمَّا انْتَقَدَ عَلَى مُسْلِمٍ. هَذَا مَعَ اتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ عَلَى أَنَّ الْبُخَارِيَّ كَانَ أَجَلَ مِنْ مُسْلِمٍ فِي الْعُلُومِ، وَأَعْرَفَ بِصَنَاعَةِ الْحَدِيثِ مِنْهُ، وَأَنْ مُسْلِمًا تَلْمِيزُهُ وَخَرِيجُهُ، وَلَمْ يَزَلْ يَسْتَفِيدُ مِنْهُ وَيَتَّبِعُ آثَارَهُ، حَتَّى قَالَ الدَّارُ قُطْنِيُّ: لَوْلَا الْبُخَارِيُّ لَمَا رَاحَ مُسْلِمٌ وَلَا جَاءَ.

ترجمہ: شذوذ اور علت نہ ہونے کے اعتبار سے صحیح بخاری کی فضیلت اس لیے ہے کہ بخاری کی جن احادیث پر نقد و اعتراض کیا گیا ہے، ان کی تعداد مسلم کی نقد کی ہوئی حدیثوں سے کم ہے۔ ایک طرف تو یہ باتیں ہیں، دوسری طرف علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بخاری، مسلم سے تمام علوم میں عموماً بڑے ہیں اور خصوصاً فن حدیث میں مسلم سے زیادہ دسترس رکھتے ہیں، نیز مسلم بخاری کے تلمیذ اور شاگرد ہیں اور بخاری سے ہمیشہ استفادہ کرتے اور ان کے نقش قدم پر چلتے رہے ہیں، حتیٰ کہ امام دارقطنی کا قول ہے: اگر بخاری نہ ہوتے، تو مسلم کا وجود ہوتا نہ ظہور۔ (یعنی علم سے تعلق نہ ہوتا چہ جائے کہ گہرائی و گیرائی۔)

شاذ اور معلل نہ ہونے کے اعتبار سے ترجیح

عدم شذوذ و اعلال کے اعتبار سے صحیح بخاری کی فضیلت اس لیے ہے کہ بخاری کی جن حدیثوں پر اعتراض کیا گیا ہے، وہ بمقابلہ مسلم کی ان حدیثوں کے کم ہیں، جن پر نقد کیا گیا ہے؛ کیوں کہ صحیحین کی کل وہ حدیثیں جن پر اعتراض کیا گیا ہے، وہ دوسو دس (۲۱۰) ہیں، جن میں سے بتیس (۳۲) میں دونوں شریک ہیں اور صرف اٹھتر (۷۸) بخاری میں ہیں، جب کہ مابقیہ یعنی سو (۱۰۰) مسلم میں ہے۔

اجمالی وجہ ترجیح

اوپر صحیح بخاری کی پانچ وجہ ترجیح بیان کی گئی جو سب کی سب تفصیلی تھیں۔ اجمالی وجہ ترجیح یہ ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ امام بخاری امام مسلم سے جملہ علوم میں عموماً اور فن حدیث میں خصوصاً بڑے ہیں؛ بلکہ امام مسلم بخاری کے شاگرد اور خوشہ چیں ہیں اور ظاہری بات ہے کہ بڑے اور افضل کی بات اور کام بھی بڑا اور افضل ہوتا ہے، جیسا کہ مقولہ مشہور ہے: کلام الملوك ملك الکلام۔ یعنی بادشاہوں کا کلام کلام کا بادشاہ ہوتا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری کے افضل ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کی کتاب بھی افضل ہو؛ کیوں کہ بڑا آدمی چھوٹی کتاب بھی تحریر کر سکتا ہے۔ حافظ سخاوی نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصل یہی ہے کہ بڑے کی کتاب بھی بڑی ہو اور مطالب ظنیہ میں ترجیح کے لیے اس قدر بات کافی ہے۔

(وَمِنْ ثَمَّةٍ أَيْ وَمِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، وَهِيَ أَرْجَحِيَّةُ شَرْطِ الْبُخَارِيِّ عَلَى غَيْرِهِ (قُدِّمَ "صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ") عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي الْحَدِيثِ. (ثُمَّ) صَحِيحُ (مُسْلِمٍ) لِمُشَارَكَتِهِ لِلْبُخَارِيِّ

فِي اتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ عَلَى تَلْقَى كِتَابِهِ بِالْقَبُولِ أَيْضًا، سِوَى مَا عُلِّلَ.
(ثُمَّ) يُقَدَّمُ فِي الْأَرْجَحِيَّةِ مِنْ حَيْثُ الْأَصَحِّيَّةُ مَا وَافَقَهُ (شَرْطُهُمَا)؛
لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ رَوَاتُهُمَا مَعَ بَاقِي شُرُوطِ الصَّحِيحِ، وَرَوَاتُهُمَا قَدْ
حَصَلَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى الْقَوْلِ بِتَعْدِيلِهِمْ بِطَرِيقِ اللَّزُومِ، فَهُمْ مُقَدَّمُونَ
عَلَى غَيْرِهِمْ فِي رَوَايَاتِهِمْ، وَهَذَا أَصْلٌ لَا يُخْرَجُ عَنْهُ إِلَّا بِدَلِيلٍ. فَإِنْ
كَانَ الْخَبَرُ عَلَى شَرْطِهِمَا مَعًا، كَانَ دُونَ مَا أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، أَوْ مِثْلُهُ،
وَإِنْ كَانَ عَلَى شَرْطٍ أَحَدِهِمَا (۵) فَيُقَدَّمُ شَرْطُ الْبُخَارِيِّ وَحْدَهُ (۶)
عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَحْدَهُ، تَبَعًا لِأَصْلِ كُلِّ مِنْهُمَا، فَخَرَجَ لَنَا مِنْ هَذَا
سِتَّةٌ أَقْسَامٍ تَتَفَاوَتْ دَرَجَاتُهَا فِي الصَّحَّةِ. وَثَمَّةَ قِسْمٌ سَابِعٌ، وَهُوَ
مَالِيسٌ عَلَى شَرْطِهِمَا اجْتِمَاعًا وَأَنْفِرَادًا.

ترجمہ: اور یہی وجہ ہے۔ یعنی بخاری کی شرط کا دوسروں پر رائج ہونا۔ کہ صحیح بخاری کو دوسری
ان کتابوں پر مقدم کیا گیا ہے جو کہ فن حدیث میں تصنیف کی گئی ہیں۔ پھر صحیح مسلم کو مقدم کیا گیا
ہے؛ کیوں کہ علماء کے کتاب مسلم کی قبولیت پر اتفاق کر لینے میں مسلم بخاری کے شریک ہیں
باستثناء احادیث منقذہ۔ پھر اصحیت کے اعتبار سے رائج ہونے میں وہ حدیثیں مقدم ہیں، جن
کے موافق بخاری و مسلم کی شرط ہو؛ اس لیے کہ ان کی شرط سے مراد ان کے روات ہیں، صحیح کی
بقیہ شرطوں کے ساتھ اور ان کے روات کی توثیق کی بات پر بطریق التزام اتفاق ہو چکا ہے؛
لہذا ان کے روات اپنی روایتوں کے اندر دوسروں پر مقدم ہوں گے۔ ان کے روات کا
دوسروں پر مقدم ہونا ایسا قاعدہ ہے جس سے بغیر دلیل خروج کرنا جائز نہیں، چنانچہ اگر حدیث
ایک ساتھ دونوں کی شرطوں پر ہو، تو مسلم کی تخریج کردہ حدیث سے کم تر یا اس کے برابر ہوگی
اور اگر صرف ایک کی شرط پر ہو، تو تنہا بخاری کی شرط کو تنہا مسلم کی شرط پر مقدم کیا جائے گا،
دونوں کے اصل کی اتباع میں۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ بیان سے ہمیں چھ قسمیں حاصل ہوں گی، جو
کہ صحت میں مختلف درجات ہیں اور یہاں ایک ساتویں قسم بھی ہے، وہ ایسی حدیث صحیح ہے
جو ایک ساتھ دونوں کی شرط پر نہ ہو اور الگ الگ کسی ایک کی شرط پر بھی نہ ہو۔

مصدر حدیث کے اعتبار سے حدیث صحیح کے اقسام

مصدر حدیث یعنی کتب حدیث کے اعتبار سے حدیث صحیح کی سات قسمیں ہیں، جن میں ہر پہلی قسم اپنے مابعد کی قسم سے افضل و اقدم ہے۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) وہ متفق علیہ حدیثیں جن کی تخریج صحیحین میں کی گئی ہوں۔ اس کی وجہ ترجیح دو ہیں جو کہ ماقبل میں گذر چکی: ایک تو یہ کہ صحیحین کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور کسی کتاب کو یہ حاصل نہیں ہے۔ دوسری یہ کہ علماء کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ صحیحین میں کون افضل ہے، اس اختلاف کا صحیحین پر دائر رہتا اس بات کی دلیل ہے کہ صحیحین دوسری جملہ کتابوں سے افضل ہے۔ اس قسم کو مصنف نے زیر بحث عبارت میں نہیں ذکر کیا ہے؛ مگر اس کی طرف ماقبل میں اس عبارت: ”و یلتحق بهذا التفاضل ما اتفق الشیخان علی تخریجه بالنسبة إلی ما انفرد به أحدهما“ کے اندر اشارہ گذر چکا ہے۔ اس قسم کو یہاں ماننا ضروری ہے ورنہ تو اقسام سات نہیں ہوں گے جو کہ مصنف کے دعوے کے خلاف ہے۔

(۲) وہ حدیثیں جو صحیح بخاری میں ہوں۔ اس کی وجہ ترجیح بھی دو ہے: ایک تو صحیح بخاری کی شرط کا دوسری تمام کتب حدیث کی شرطوں سے رائج ہونا۔ دوسری وجہ تلقی بالقبول کا حاصل ہونا۔ یہ وجہ مصنف نے ذکر نہیں کی؛ مگر یہاں ملحوظ ہے؛ کیوں کہ جب تلقی بالقبول مسلم کے لیے وجہ ترجیح ہو سکتی ہے، تو بخاری کے لیے کیوں نہیں ہوگی؟ اور مصنف نے مسلم کی وجہ ترجیح کے بیان میں ”ایضا“ کے لفظ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) وہ حدیثیں جو صحیح مسلم میں ہیں۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ جمہور علماء نے اس کو قبولیت سے نوازا ہے، سوائے ان چند حدیثوں کے جن پر نقد و اعتراض کیا گیا ہے (جن کا بیان پہلے گذر چکا) یہ حدیثیں تلقی بالقبول سے مستثنیٰ ہیں۔ اس قسم کی حدیثیں اگرچہ بخاری میں بھی ہیں؛ مگر معدودے چند ہونے کی وجہ سے ان کا استثناء نہیں کیا گیا ہے۔ بہر حال چوں کہ صحیح مسلم کو جو تلقی بالقبول حاصل ہے وہ اور دوسری کتب حدیث کو حاصل نہیں ہے، اس لیے وہ دوسروں پر رائج ہوگی۔

(۴) وہ حدیثیں جو بخاری و مسلم؛ دونوں کی شرط پر ہوں؛ مگر انھوں نے ان کی تخریج نہ کی ہو۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان دونوں کی شرط سے مراد ان کے وہ روایات ہیں، جن سے انھوں نے صحیحین میں روایت کیا ہے اور جن کیفیات و احوال کا لحاظ روایت کرتے وقت کیا ہے وہ بھی باقی رہیں، نیز صحت حدیث کے لیے جو باقی اور شرطیں ہیں، مثلاً، اتصال سند، روایت کا معلل اور شاذ نہ ہونا وغیرہ، یہ سب باقی رہیں، خلاصہ یہ کہ شرط شیخین سے ان کے روایات مراد ہیں اور جب صحیحین کی قبولیت پر اتفاق ہو چکا ہے، تو بطریق التزام ان کے روایات کی تعدیل و توثیق پر بھی اتفاق ہو گیا اور یہ خصوصیت کسی دوسری کتاب کے رجال کو حاصل نہیں، اس لیے بخاری و مسلم کی شرائط پر پائی جانے والی حدیثیں دوسری حدیثوں سے مقدم ہوں گی۔

فائدہ: روایات صحیحین کا دوسروں پر مقدم ہونا ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس سے دلیل کے بغیر خروج درست نہیں ہے۔ جو خبر دونوں کی شرط پر ہو، وہ مسلم کی تخریج کردہ حدیثوں سے کم تر ہوگی؛ کیوں کہ صحیح مسلم کو جو تلقی بالقبول حاصل ہے، اس کا مقابلہ کسی کی شرط پر ہونا نہیں کر سکتا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں ہم رتبہ ہوں گی۔ اس کی دلیل مصنف نے اپنی تقریر درس میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر مسلم کی حدیث کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ صحیح مسلم میں ہے، تو جو خبر دونوں کی شرط پر ہو، اس کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ مسلم کی شرط کے ساتھ ساتھ بخاری کی بھی شرط پر ہے؛ لہذا دونوں ہم رتبہ ہو گئے۔ اس رائے کے اعتبار سے اقسام چھ ہوں گے۔ مصنف نے اپنے قول: ”أو مثله“ سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے، نہ کہ تردد کا اظہار کیا ہے، لہذا ”أو“ تنويع کے لیے ہوگا، تردید کے لیے نہیں ہوگا۔ فتدبر۔ (القول المبتکر ص ۱۰۱)

(۵) وہ حدیثیں جو صرف بخاری کی شرط پر ہوں، مسلم کی شرط پر نہ ہوں، بایں طور کہ ایسے روایات سے مروی ہوں، جن سے صرف بخاری نے روایت لیا ہے، اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب بخاری کی تخریج کردہ حدیث مسلم کی تخریج کردہ حدیث سے مقدم ہوتی ہے، تو بخاری کی شرط بھی مسلم کی شرط سے مقدم ہوگی اور جب مسلم کی شرط سے مقدم ہے، تو دوسروں کی شرط سے بدرجہ اولیٰ مقدم ہوگی۔

(۶) وہ حدیثیں جو صرف مسلم کی شرط پر ہوں بایں طور کہ ایسے روایات سے مروی ہوں،

جن سے صرف مسلم نے روایت لیا ہے۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب مسلم کی تخریج کردہ روایت دوسروں کی تخریج کردہ روایت سے مقدم ہوتی ہے، تو مسلم کی شرط بھی دوسروں کی شرط پر مقدم ہوگی۔

(۷) وہ احادیث صحیحہ جو نہ تو دونوں کی شرط پر ہوں اور نہ کسی ایک کی شرط پر ہوں؛ بلکہ دوسرے اصحاب صحاح نے ان کی تخریج کی ہو، جیسے: صحیح ابن خزمہ، صحیح ابن حبان۔ اور مستدرک حاکم علی الصحیحین۔

فوائد: ”ومن ثم“ ثاء کے فتح کے ساتھ ایسا اسم ہے جس کے ذریعہ مکان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ ہنالک کے معنی میں ہے۔ اور ظرف غیر منصرف ہے۔ ”أی من ہنالک قدم..... الخ“ ”ثم“ ثاء کے ساتھ اور ”ثم“ بغیر ثاء؛ دونوں طرح مستعمل ہے۔ قرآن کریم میں ہے: ”وإذا رأیت ثم رأیت نعیما و ملکا کبیرا۔ اور حضرت علیؑ کی طرف منسوب مشہور شعر ہے:

ولقد أمر علی اللئیم یسبني ❁ فمضیت ثمّة قلت لا یعیننی

اگر متن کو شرح سے قطع نظر کرتے ہوئے دیکھا جائے، تو ”ثم“ سے مصنف کے قول: ”وینتفاوت رتبہ“ کی طرف اشارہ ہے اور اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ: ”أرجحیة شرط البخاری“ محذوف ہے، مطلب یہ ہوگا کہ چوں کہ حدیث صحیح کے درجات، اس کے روات کے اوصاف و احوال کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتے ہیں اور بخاری کے روات کے اوصاف سب سے اعلیٰ ہیں؛ اس لیے صحیح بخاری کو جملہ کتب پر مقدم کیا گیا ہے اور اگر متن و شرح کو ایک کتاب مانا جائے، تو اشارہ شرط بخاری کی ارجحیت کی طرف ہے، جو کہ ”شرح نخبة“ میں مصنف نے تفصیل سے ذکر کی ہے۔

”ثم صحیح مسلم“ اس کا عطف ”قدّم“ فعل کی تقدیر کے ساتھ ”من ثم“ پر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صحیح بخاری کے بعد صحیح مسلم کو مقدم کیا جائے گا۔ اس کا عطف صحیح بخاری پر نہیں کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شرط بخاری کے رجحان کی وجہ سے صحیح مسلم کو مقدم کیا جائے گا، اس کا باطل ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے اور شرط مسلم کے رجحان کو تو ماقبل میں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

”سوئی ما علل“ تعلیل سے لغوی معنی مراد ہے، یعنی تنقید؛ تاکہ شاذ کو بھی شامل ہو جائے۔ یہ تلقی بالقبول سے استثناء ہے، یعنی صحیح مسلم کی احادیث منقذہ کو چھوڑ کر اس کو علماء نے قبول کیا ہے۔

تقسیم مذکور پر تبصرہ

مذکورہ تقسیم سبعی مصنف نے حافظ ابن صلاح کی موافقت میں ذکر کی ہے اور بہت سے علماء نے اس کو قبول کیا ہے؛ مگر بہت سے محققین علماء نے اس کو رد کر دیا ہے، مثلاً حافظ ابن ہمام، ابن امیر حاج حلبی اور علامہ قاسم بن قطلوبغا رحمہم اللہ وغیرہم۔ حافظ ابن ہمام ”فتح القدیر شرح ہدایہ“ میں تحریر فرماتے ہیں کہ جو لوگ مذکورہ تقسیم کے قائل ہیں ان کی بات تحکم ہے جس کی تقلید درست نہیں؛ اس لیے کہ اصحیت کا مدار ان دونوں کے روایت کا ان شرطوں پر مشتمل ہونا ہے، جن کا انھوں نے لحاظ کیا ہے، تو اگر وہی شرطیں صحیحین کے علاوہ میں پائی جائیں، تو صحیحین کی حدیثوں کو اصح اور دوسری حدیثوں کو غیر اصح کہنا کیا تحکم نہ ہوگا؟ (فتح

القدیر ۳۸۸/۱-۳۸۹)

وَهَذَا التَّفَاوُتُ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى الْحَيْثِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ. أَمَّا لَوْ رُجِّحَ قِسْمٌ عَلَى مَا فَوْقَهُ، بِأُمُورٍ أُخْرَى تَقْتَضِي التَّرْجِيحَ عَلَى مَا فَوْقَهُ، فَإِنَّهُ يُقَدَّمُ عَلَى مَا فَوْقَهُ؛ إِذْ قَدْ يَعْرِضُ لِلْمَفُوقِ مَا يَجْعَلُهُ فَائِزًا، كَمَا لَوْ كَانَ الْحَدِيثُ عِنْدَ مُسْلِمٍ مِثْلًا، وَهُوَ مَشْهُورٌ قَاصِرٌ عَنْ دَرَجَةِ التَّوَاتُرِ؛ لَكِنْ حَقَّتْهُ قَرِينَةٌ صَارِبَهَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، فَإِنَّهُ يُقَدَّمُ عَلَى الْحَدِيثِ الَّذِي خَرَّجَهُ الْبُخَارِيُّ، إِذَا كَانَ فَرْدًا مُطْلَقًا، وَكَمَا لَوْ كَانَ الْحَدِيثُ الَّذِي لَمْ يُخَرِّجْهُ، مِنْ تَرْجَمَةٍ وَصِفَتْ بِكُونِهَا أَصَحَّ الْأَسَانِيدِ، كَمَا لِكِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ، فَإِنَّهُ يُقَدَّمُ عَلَى مَا أَنْفَرَدَ بِهِ أَحَدُهُمَا مِثْلًا، لِأَسِيْمَا إِذَا كَانَ فِي إِسْنَادِهِ مَنْ فِيهِ مَقَالٌ.

ترجمہ: یہ تفاوت تو مذکورہ حیثیت کے اعتبار سے ہے؛ لیکن اگر کوئی قسم اپنے مافوق پر

ایسے دوسرے امور کے باعث رائج ہو جو کہ اپنے مافوق پر ترجیح کا تقاضہ کرتے ہوں، تو اس کو اپنے مافوق پر مقدم کیا جائیگا؛ کیوں کہ کبھی مرجوح کے ساتھ ایسی چیز لگ جاتی ہے، جو اس کو رائج بنا دیتی ہے۔ جیسے: مثلاً کوئی حدیث مسلم میں ہو جو کہ مشہور ہو، درجہ تواتر سے کمتر ہو؛ لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ مل جائے جس سے وہ مفید علم ہو جائے، تو اس کو ایسی حدیث پر مقدم کیا جائے گا، جس کی تخریج بخاری نے کی ہو، جب کہ وہ فرد مطلق ہو۔ اسی طرح وہ حدیث جس کی شیخین نے تخریج نہ کی ہو، ایسی سند سے مروی ہو جس کو ”اصح الاسانید“ کہا گیا ہے، مثلاً: مالک عن نافع عن ابن عمر، تو اس حدیث کو ایسی حدیث پر مقدم کیا جائے گا، جس کی تخریج بخاری و مسلم میں سے ایک نے کی ہو، خصوصاً جب کہ اس کی سند میں متکلم فیہ راوی ہو۔

رائج کبھی دوسرے امور کی وجہ سے مرجوح ہو جاتی ہے

یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ کسی حدیث کا ایک اعتبار سے رائج ہونا، اس کے دوسرے اعتبار سے مرجوح ہونے کے منافی نہیں ہے، چنانچہ جاننا چاہیے کہ ماقبل میں جو تقاضل و ترجیح کی ترتیب ذکر کی گئی ہے، وہ تو روایات کے عدالت و ضبط اور مصنفین کتب حدیث کی شرائط کے اعتبار سے ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ کوئی قسم جو کہ اقسام سبعہ میں مرجوح ہو، اگر اس کے ساتھ دوسرے امور ترجیح لگ جائیں، تو وہ قسم اپنے مافوق سے رائج ہو جائے گی۔

اس کی دو مثالیں

ایک مثال یہ ہے کہ وہ حدیث جس کی تخریج صرف بخاری نے کی ہو، وہ دوسرے نمبر پر ہے اور جس کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو، وہ تیسرے نمبر پر ہے؛ لیکن اگر بخاری کی حدیث فرد مطلق ہو اور مسلم کی حدیث مشہور ہو یعنی حد تواتر سے نیچے ہو اور اس کے ساتھ کوئی قرینہ مل جائے، جس کے باعث وہ مفید یقین ہو جائے، تو مسلم کی مذکورہ حدیث، بخاری کی مذکورہ حدیث پر شہرت اور قرینہ کی وجہ سے مقدم اور اس سے رائج ہوگی۔

دوسری مثال یہ ہے کہ وہ حدیث جس کی تخریج صرف بخاری یا صرف مسلم نے کی ہو، وہ بالترتیب دوسرے اور تیسرے نمبر پر ہے اور وہ حدیث جس کی تخریج دونوں میں سے کسی نے نہ کی ہو، وہ مذکورہ حدیث سے مرجوح ہے؛ لیکن اگر اس قسم کی حدیث اصح الاسانید میں سے کسی سند سے مروی ہو، تو وہ بخاری و مسلم کی روایات منفردہ سے بھی رائج ہو جائے گی، خصوصاً جب کہ بخاری و مسلم کی روایات منفردہ میں کوئی ایسا راوی ہو جس پر کلام کیا گیا ہو؛ ہر چند کہ وہ کلام قاذح نہ ہو؛ کیوں کہ غیر متکلم فیہ سے روایت لینا بمقابلہ متکلم فیہ کے اولیٰ ہے۔

فوائد: ”فرداً مطلقاً“ بخاری کی حدیث میں فرد مطلق کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر وہ حدیث فرد نسبی ہو اور فرد نسبی ہونا مشہور ہونے کے منافی نہیں ہے، تو اس وقت مسلم کی حدیث مشہور بخاری کی فرد نسبی مشہور پر مقدم نہیں ہوگی۔

”کما لک عن نافع“ یہ اصح الاسانید کی تمثیل ہے، جب کہ اس کی تفصیل گزر چکی۔ ”لا سیما“ لا، نافیہ ہے، ”سی“ سین کے کسرہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ اصل میں ”سیو“ یا ”سوی“ تھا، واو اور یاء ایک ساتھ جمع ہوئے، پہلا ساکن اور دوسرا متحرک ہے؛ اس لیے واو کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کر دیا گیا۔ اس کا معنی مثل ہے، کہا جاتا ہے: هما سیان: أي مثلاًن۔ ”ما“ زائدہ یا موصولہ یا موصوفہ ہے۔ اس کا استعمال برائے استثناء ”خصوصاً“ کے معنی میں ہوتا ہے۔

(فَإِنْ خَفَّ الضَّبُّ) أَي قَلَّ - يَقَالُ: خَفَّ الْقَوْمُ خُفُوفًا، قَلُّوا -
وَالْمُرَادُ مَعَ بَقِيَّةِ الشُّرُوطِ الْمُتَقَدِّمَةِ فِي حَدِّ الصَّحِيحِ (ف) هُوَ
(الْحَسَنُ لِدَاتِهِ) لِأَلْشَيْءِ خَارِجٍ، وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ حُسْنُهُ بِسَبَبِ
الْإِعْتِضَادِ، نَحْوُ حَدِيثِ الْمُسْتَوْرِ إِذَا تَعَدَّدَتْ طُرُقُهُ، وَخَرَجَ بِاشْتِرَاطِ
بَاقِي الْأَوْصَافِ الضَّعِيفِ. وَهَذَا الْقِسْمُ مِنَ الْحَسَنِ مُشَارِكٌ
لِلصَّحِيحِ فِي الْاِحْتِجَاجِ بِهِ؛ وَإِنْ كَانَ دُونَهُ، وَمُشَابَهُ لَهُ فِي انْقِسَامِهِ
إِلَى مَرَاتِبَ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ.

ترجمہ: اگر راوی کا ضبط ہلکا یعنی کم ہو۔ کہا جاتا ہے کہ لوگ ہلکے ہو گئے یعنی کم ہو گئے۔ اور

مراد صحیح کی شرطوں کے بقاء کے ساتھ (ضبط راوی کا کم ہونا ہے) تو وہ حدیث حسن لذاتہ ہے، لغیرہ نہیں ہے۔ حسن لغیرہ وہ حدیث ہے، جس کا حسن ہونا خارج سے تقویت کی وجہ سے ہو۔ جیسے: مستور کی حدیث، جب کہ اس کی متعدد سندیں ہوں۔ صحیح کی دوسری شرائط کی بقاء کی شرط سے حدیث ضعیف نکل گئی۔ حسن کی یہ قسم (حسن لذاتہ) استدلال میں صحیح کی ہم شریک ہے، ہر چند کہ (مرتبے میں) اس سے فروتر ہے اور متعدد مرتبوں کی طرف منقسم ہونے میں بھی صحیح کے مشابہ ہے، بعض مرتبے بعض کے اوپر ہیں۔

حسن لذاتہ کی تعریف

حسن لذاتہ وہ حدیث ہے جس کے روات عادل، خفیف الضبط ہوں، سند متصل ہو، حدیث معلل اور شاذ نہ ہو۔

شرح تعریف

حسن لذاتہ میں وہی پانچ شرائط مطلوب ہیں جو کہ صحیح لذاتہ میں مذکور ہیں، صرف فرق اتنا ہے کہ صحیح لذاتہ کا راوی تام الضبط ہوگا اور حسن لذاتہ کا راوی خفیف الضبط ہوگا اور خفیف الضبط سے مراد وہ راوی ہے جس کا ضبط صحیح کے روات سے کمتر اور ضعیف کے روات سے برتر ہو اور یہ ایک حالت نوعیہ ہے جس میں مختلف مراتب متحقق ہوں گے۔ حسن لذاتہ کی تعریف میں ایک قید اور ملحوظ ہے، وہ یہ کہ اس حدیث کی ایک ہی سند ہو؛ کیوں کہ اگر ایک سے زیادہ سندیں ہوں گی، تو وہ حدیث حسن لذاتہ سے ترقی کر کے ”صحیح لغیرہ“ ہو جائے گی۔

حسن لذاتہ کی مثال

أخرج الترمذي قال: حدثنا جعفر بن سليمان الضبعي عن أبي عمر
ان الجوني عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري قال: سمعت أبي بحضرة العدو
يقول: قال رسول الله ﷺ: ان أبو اب الجنة تحت ظلال السيوف. (ترمذي)
یہ حدیث حسن لذاتہ ہے؛ اس لیے کہ اس کے جملہ روات ثقہ ہیں؛ مگر جعفر بن سلیمان
خفیف الضبط ہے اور صحت کی بقیہ شرائط بھی موجود ہیں۔

فوائد قیود

قیود کے فوائد وہی ہیں جو کہ حدیث صحیح لذاتہ کے ذکر میں گزرے؛ البتہ خفیف الضبط کی قید سے ”صحیح لذاتہ“ خارج ہوگئی، کثرت طرق نہ ہونے کی قید سے ”صحیح لغیرہ“ خارج ہوگئی، ”حسن لغیرہ“ عدالت، ضبط اور اتصالِ سند میں سے ہر قید سے خارج ہوگئی اور صحیح کی بقیہ شرطوں کی بقاء کی قید سے حدیث ضعیف خارج ہوگئی۔

حسن لغیرہ کی تعریف

زیر بحث عبارت میں حسن کے ساتھ ”لذاتہ“ کی قید لگائی گئی ہے، اس بات کی طرف اشارہ کے لیے کہ مذکورہ تعریف اس حسن کی ہے جس کا حسن کا ہونا بالذات ہے، اس حسن کی نہیں ہے جس کا حسن ہونا امر خارج کی وجہ سے ہو، جس کو اصطلاح میں ”حسن لغیرہ“ کہا جاتا ہے۔ حسن لغیرہ وہ حدیث ضعیف ہے جس کا ضعف کسی خارجی چیز کی تقویت کی وجہ سے دور ہو گیا ہو۔ جیسے: مستور الحال شخص کی حدیث ضعیف ہے؛ مگر جب وہ متعدد طرق سے مروی ہو، تو اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے اور وہ ”حسن لغیرہ“ ہو جاتی ہے۔

حسن لغیرہ کی مثال

شعبة عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه أن امرأة من بني فزارة تزوّجت على نعلين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرضيت من نفسك ومالك بنعلين؟ قالت نعم، فأجاز، قال الترمذي: وفي الباب عن عمرو أبي هريرة وعائشة وأبي حذرر.

اس حدیث میں عاصم سوء حفظ کی وجہ سے ضعیف ہے؛ اس لیے یہ حدیث بھی ضعیف ہوئی؛ مگر امام ترمذی نے اس کو متعدد طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے ”حسن“ کہا ہے؛ لہذا یہ حدیث حسن لغیرہ ہوگی۔

کیا تعدد طرق وغیرہ کی وجہ سے ہر ضعیف ختم ہو جاتا ہے؟

ہر حدیث ضعیف کا ضعیف تعدد طرق کی وجہ سے نہیں ختم ہوتا ہے؛ بلکہ بعض ضعیف ختم ہوتا ہے اور بعض ختم نہیں ہوتا ہے۔ جو ضعیف ختم ہو جاتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے: راوی کا سببی الحفظ ہونا، ارسال کا ہونا، راوی کا مختلط ہونا، مستور الحال ہونا، مدّلس ہونا، سند میں انقطاع کا ہونا اور ان کے علاوہ۔ جو ضعیف ختم نہیں ہوتا ہے جیسے: راوی کا متہم بالکذب ہونا، اس کا فاسق ہونا اور حدیث کا شاذ ہونا وغیرہ وغیرہ۔ معلوم ہوا کہ ہر حدیث ضعیف تعدد طرق کی وجہ سے ”حسن لغیرہ“ نہیں ہوگی۔

اس کا قاعدہ کلیہ

حافظ ابن حجر نے اس کا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر ضعیف ایسا ہے کہ اس کے رہتے ہوئے جانب قبول اور جانب رد؛ دونوں برابر ہو، تو وہ ضعیف ختم ہو جائے گا اور اگر ایسا ضعیف ہے کہ جانب رد رائج ہو جائے، تو تعدد طرق کی وجہ سے وہ ضعیف ختم نہیں ہوگا اور اگر حدیث کا جانب قبول رائج ہو، تو وہ اس قبیل سے نہیں ہے؛ بلکہ وہ تو ”حسن لذاتہ“ میں ہوتا ہے۔ (النکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۳۰)

حدیث ضعیف کی تعریف

ہر وہ حدیث ہے جس میں صحیح اور حسن کی تمام شرائط یا بعض نہ پائی جائیں۔ مثلاً حدیث صحیح و حسن میں ایک شرط ہے اتصال سند کا ہونا؛ لہذا جس حدیث کی سند متصل نہیں ہوگی وہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہوگی۔

حدیث ضعیف کے درجات

جس طرح حدیث صحیح کے مختلف درجات ہیں، اسی طرح حدیث ضعیف کے بھی مختلف

درجات ہیں، جس حدیث میں ضعف جس قدر قوی ہوگا، وہ حدیث اسی قدر زیادہ ضعیف ہوگی۔ چنانچہ حدیث کے ضعیف ہونے کے دو بنیادی اسباب ہیں: ایک طعن راوی؛ خواہ اس کی عدالت سے متعلق ہو یا ضبط سے۔ دوسرے سقوط راوی۔ پہلے سبب کے اعتبار سے ترتیب اس طرح ہے: سب سے زیادہ ضعیف وہ روایت ہے جس کو تہا وضع روایت کرے، پھر وہ جس کو متہم بالوضع روایت کرے، پھر وہ جس کو کذاب روایت کرے۔

پھر وہ جس کو متہم بالکذب روایت کرے۔ پھر وہ جس کو فاسق روایت کرے، پھر وہ جس کو فاحش الغلط روایت کرے، پھر وہ جس کو مختلط روایت کرے، پھر وہ جس کو مبتدع داعی روایت کرے، پھر وہ جس کو مجہول العین یا مجہول الحال روایت کرے۔

اور سقوط راوی کے اعتبار سے سب سے زیادہ ضعیف وہ حدیث متعلق ہے، جس کے تمام سند کو حذف کر دیا گیا ہو اور حذف کرنے والا ملتزم صحت مثلاً بخاری و مسلم نہ ہو، پھر ”معطل“ ہے، پھر منقطع ہے، پھر مرسل خفی ہے، پھر مدلس ہے اور مذکورہ اقسام ہی میں انحصار نہیں ہے، ضعیف کی اور بھی متعدد قسمیں ہو سکتی ہیں۔

حدیث حسن لذاتہ کا حکم

جس طرح حدیث صحیح قابل استدلال ہے، یعنی اس پر عمل کیا جاتا ہے، اسی طرح حسن لذاتہ بھی قابل استدلال ہے؛ اگرچہ مرتبے میں حسن لذاتہ صحیح لذاتہ سے کم تر ہے؛ لہذا اگر ان دونوں میں تعارض ہو، تو صحیح لذاتہ مقدم ہوگی؛ کیوں کہ اس کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے۔

حسن لذاتہ کے درجات

جیسے صحیح لذاتہ اور ضعیف کے مختلف درجات ہیں، ویسے ہی حسن لذاتہ کے بھی مختلف درجات ہیں، بعض بعض سے اوپر ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبی نے فرمایا کہ حسن لذاتہ میں سب سے اعلیٰ مرتبہ وہ حدیثیں ہیں جو کہ ان سندوں سے مروی ہوں: (۱) بہزبن حکیم عن أبیہ عن جدہ. (۲) عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ. (۳) محمد بن اسحاق عن محمد بن

ابراہیم التیمی۔ پھر ان لوگوں کی حدیثیں ہیں جن کی تحسین و تضعیف میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جیسے: حارث بن عبداللہ کی حدیث۔ عاصم بن ضمرہ کی حدیث اور حجاج بن ارطاة کی حدیث۔ اسی طرح خصیف اور درراج ابوالسّمح کی حدیثیں اور ان کے علاوہ۔ (الموظة فی علم مصطلح الحدیث ص ۳۲-۳۳)

فوائد: ”فإن خف الضبط“ اس کا عطف ”خبر الاحاد بنقل عدل“ پر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خبر واحد میں اگر مذکورہ پانچ شرطیں پائی جائیں، تو وہ صحیح لذاتہ ہے اور اگر پانچوں شرطیں پائی جائیں؛ مگر راوی تام الضبط کے بجائے خفیف الضبط ہو، تو وہ حدیث ”حسن لذاتہ“ ہے۔
 ”ای قل“ یہ ”خف“ کی تفسیر ہے اور چوں کہ خفت کا استعمال ثقل کی ضد کے لیے زیادہ مشہور ہے اور قلت کے معنی میں کم مستعمل ہے، اس لیے اہل عرب کے محاورے: ”یقال: خف القوم خفوفاً، قلو“ سے اس کی دلیل بیان کی ہے۔

”المستور“ مستور: وہ راوی ہے جس کے متعلق جرح و تعدیل میں سے کچھ بھی منقول نہ ہو، یا دونوں منقول ہو؛ مگر کوئی راجح نہ ہو۔ (فتح المغیت للسخاوی: ۷۵۱)

(وَبِكثْرَةِ طُرُقِهِ يُصَحِّحُ) وَإِنَّمَا يُحَكِّمُ لَهُ بِالصَّحَّةِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الطُّرُقِ؛ لِأَنَّ لِلصُّورَةِ الْمَجْمُوعَةِ قُوَّةَ تَجْبِيرِ الْقَدَرِ الَّذِي قَصَرَ بِهِ ضَبْطُ رَاوِي الْحَسَنِ عَنْ رَاوِي الصَّحِيحِ، وَمِنْ ثَمَّةَ تَطْلُقُ الصَّحَّةُ عَلَى الْإِسْنَادِ الَّذِي يَكُونُ حَسَنًا لِّذَاتِهِ، لَوْ تَفَرَّدَ إِذَا تَعَدَّدَ.

ترجمہ: اور حسن لذاتہ کی سندیں بکثرت ہونے سے اس کو صحیح کہا جائے گا اور سند کی کثرت کے وقت اس کو صحیح کہنا اس لیے ہے کہ صورت مجموعہ میں ایسی قوت ہوتی ہے جو اس مقدار کی تلافی کر دیتی ہے، جس کی وجہ سے صحیح کے راوی سے حسن کے راوی کا ضبط کم ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ تعدد سند کے وقت اس سند کو صحیح کہا جاتا ہے جو کہ منفرد ہونے کے وقت حسن لذاتہ ہو۔

صحیح لغیرہ کی تعریف

وہ حدیث حسن لذاتہ ہے جو متعدد طرق سے مروی ہو۔

شرح تعریف

یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ صحیح لذاتہ اور حسن لذاتہ میں صرف اس قدر فرق ہے کہ صحیح کا راوی تام الضبط اور حسن کا راوی خفیف الضبط ہوتا ہے، تو اگر کوئی حدیث حسن لذاتہ ہو اور وہ متعدد طرق سے روایت کی جائے، تو حسن کے راوی میں جو صحیح کے راوی کے مقابلے میں ضبط کی کمی ہو گئی تھی وہ کثرت طرق کی مجموعی قوت سے زائل ہو جائے گی اور پھر وہ حدیث درجہ حسن سے ترقی کر کے درجہ صحت کو پہنچ جائے گی؛ مگر چوں کہ اس کا صحیح ہونا بالذات نہیں ہے؛ بلکہ امر خارج یعنی کثرت طرق کی وجہ سے ہے؛ اس لیے اس کو صحیح لغیرہ کہا جائے گا۔ صحیح لذاتہ نہیں کہا جائے گا۔

صحیح لغیرہ کی مثال

محمد بن، عمرو عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لولا أن أشق على أمتي، لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة. اس حدیث میں محمد بن عمرو صدق وعدالت میں معروف ہے؛ مگر ان کا ضبط تام نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ان کی سوء حفظ کی وجہ سے تضعیف کی ہے اور بعض لوگوں نے ان کے صدق اور جلالت شان کی وجہ سے ان کی توثیق کی ہے؛ لہذا اس اعتبار سے ان کی یہ حدیث حسن ہوگی؛ لیکن متعدد طرق سے مروی ہے؛ اس لیے ”صحیح لغیرہ“ ہو جائے گی۔ (مقدمہ ابن الصلاح ص ۳۵)

دوسری مثال

أخرج البخاري عن أبي بن العباس بن سهل بن سعد عن أبيه عن جده أنه قال: كان للنبي صلى الله عليه وسلم في حائطنا فرس يقال له اللحييف. اس حدیث میں ابی بن العباس خفیف الضبط راوی ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے

ان کی سوء حفظ کی وجہ سے تضعیف کی ہے، اس لیے ان کی حدیث حسن ہے؛ لیکن ان کے بھائی عبدالمہمن نے ان کے مطابق روایت کیا ہے، اس لیے یہ حدیث ”صحیح لغیرہ“ ہو جائے گی۔

(البواقیت والدرر ۳۹۵/۱-۳۹۶)

فوائد: ”ومن ثم یطلق“ چوں کہ حسن لذاتہ متعدد طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے صحیح لغیرہ ہو جاتی ہے، اس لیے جو اسناد منفرد ہونے کے وقت ”حسن لذاتہ“ ہو؛ اگر وہ متعدد سندوں سے روایت کی جائے، تو اس کو صحیح لغیرہ کہا جائے گا۔ ”إذا تعدد“ یہ ”یطلق“ کا ظرف ہے۔

وهذا حيث ينفرد الوصف. (فإن جمعاً) أي الصحيح والحسن في وصف واحد، كقول الترمذي، وغيره: حديث حسن صحيح (فلتردد) الحاصل من المجتهد (في الناقل) هل اجتمعت فيه شروط الصحة أو قصر عنها؟ وهذا (حيث) يحصل منه (التفرد) بتلك الرواية. وعرف بهذا جواب من استشكل الجمع بين الوصفين، فقال: الحسن قاصر عن الصحيح - كما عرف من حديثهما - ففي الجمع بين الوصفين إثبات لذلك القصور ونفيه! ومحصل الجواب: أن ترددًا ثمة الحديث في حال ناقله، اقتضى للمجتهد أن لا يصفه بأحد الوصفين، فيقال فيه: ”حسن“ باعتبار وصفه عند قوم، ”صحيح“ باعتبار وصفه عند قوم آخر، وغاية ما فيه أنه حذف منه حرف التردد؛ لأن حقه أن يقول: حسن أو صحيح“. وهذا كما حذف حرف العطف من الذي بعده، وعلى هذا فما قيل فيه: ”حسن صحيح“. دون ما قيل فيه: ”صحيح“ لأن الجزم أقوى من التردد.

ترجمہ: اور یہ (صحیح اور حسن کا یقین کے ساتھ حکم لگانا) اس وقت ہے جب کہ وصف ایک ہو اور اگر ایک ہی حدیث کے وصف میں صحیح اور حسن کو جمع کر دیا جائے، جیسے: امام ترمذی وغیرہ کا یہ قول: حدیث حسن صحیح، تو یہ راوی کے سلسلے میں مجتہد کو تردد ہونے کی وجہ سے ہے کہ آیا اس میں

صحت کی شرطیں پائی جا رہی ہیں یا ان سے وہ عاری ہے؟ یہ جواب اس جگہ ہے جہاں راوی اس روایت میں منفرد ہو۔ اسی بات سے ان حضرات کا بھی جواب ہو گیا، جنہوں نے دونوں وصفوں کو جمع کرنے کو مشکل تصور کر کے یہ کہا کہ ”حسن“ تو ”صحیح“ سے کمتر ہوتی ہے۔ جیسا کہ ان کی تعریفوں سے معلوم ہو چکا ہے۔ تو دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں اسی کمی کا اثبات اور اسی کی نفی ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ ائمہ حدیث اور ناقدین رجال کا راوی کی حالت کے متعلق متردد ہونا، مجتہد کے لیے اس بات کا مقتضی ہے کہ حدیث کو ایک وصف کے ساتھ متصف نہ کرے، چنانچہ اس حدیث کو ”حسن“ کہا جائے راوی کے اس وصف کے اعتبار سے جو بعض لوگوں کے نزدیک ہے اور ”صحیح“ کہا جائے اس وصف کے اعتبار سے جو دوسرے بعض کے نزدیک ہے۔ اس جواب میں زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ حرف تردد درمیان سے حذف کر دیا گیا ہے؛ کیوں کہ حق یہ ہے کہ ”حسن أو صحيح“ کہا جائے، اور حرف تردد کا حذف ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کے بعد کی قسم سے حرف عطف کا حذف ہونا۔ اس جواب کے مطابق جس حدیث کو ”حسن صحیح“ کہا جائے، وہ اس حدیث سے کمتر ہوگی جس کو صحیح کہا جائے؛ اس لیے کہ جزم تردد سے قوی تر ہوتا ہے۔

امام ترمذی کے قول: ”حسن صحیح“ کی توضیح

ما قبل میں تو یہ گفتگو چل رہی تھی کہ صرف حسن کہا جائے، تو اس سے کیا مراد ہے اور صرف صحیح کہا جائے، تو اس کا کیا مطلب ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک ہی حدیث کو صحیح اور حسن دونوں کہا جائے؛ جیسا کہ امام ترمذی، امام بخاری، امام علی بن عبد اللہ المدینی اور امام ابو علی طوسی وغیرہم کہتے ہیں، تو وہی معنی مراد ہوگا جو کہ پہلے تھا یا کوئی اور معنی؟ اگر وہی معنی مراد ہے، تو دونوں کو ایک ہی حدیث میں جمع کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ جب کہ دونوں میں تباہی ہے۔

اس سوال کا جواب بڑا معرکہ الآراء ہے، ایک درجن سے زیادہ جوابات دیئے گئے ہیں، جن کو تفصیل کے ساتھ علامہ سیوطی نے ”تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی“ اور ”قوت المغتذی علی جامع الترمذی“ میں ذکر کیا ہے اور علامہ شبیر احمد

عثمانی نے ”مقدمة فتح الملہم“ میں بیان کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے زیر بحث عبارت میں جو جواب دیا ہے، پہلے اس کو تحریر کیا جاتا ہے، پھر دوسرے علماء کے جوابات بھی بغرض افادہ تحریر کیے جائیں گے۔

(۱) حافظ ابن حجر کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس حدیث کو حسن صحیح کہا گیا ہے، اس کی سند ایک ہوگی یا زیادہ، اگر ایک ہوگی، تو دونوں وصف کو جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل اور ناقدین رجال کو اس حدیث کے کسی راوی کے سلسلے میں تردد اور اختلاف ہے کہ آیا اس میں ضبط کامل ہے کہ اس کی حدیث کو صحیح کہا جائے، یا ناقص ہے کہ اس کی حدیث کو حسن کہا جائے اور چوں کہ امام ترمذی وغیرہ محدثین کے نزدیک بھی کوئی ایک صورت رائج نہیں ہوئی، اس لیے انھوں نے تردد کے ساتھ دونوں حکم لگا دیا، یا کوئی ایک صورت رائج تو ہوگئی تھی؛ لیکن ان ائمہ جرح و تعدیل کے اختلاف رائے کو واضح کرنے کے لیے ایسا کہہ دیا ہے، گویا ”حسن“ ان لوگوں کے اعتبار سے کہا ہے، جن کے اعتقاد میں اس راوی کا ضبط ناقص ہے اور ”صحیح“ ان لوگوں کے اعتبار سے کہا ہے، جن کے اعتقاد میں اس راوی کا ضبط تام ہے۔

اس پر یہ سوال ہوگا کہ پھر تو ”حسن أو صحیح“ کہنا چاہیے۔ اس کا جواب یہ دیا کہ ہاں؛ مگر حرف ”أو“ کو حذف کر دیا گیا ہے اور حروف عاطفہ میں سے ”أو“ اور ”و“ کو حذف کرنا شائع و ذائع ہے، جیسا کہ دوسری قسم جہاں سند دو ہو، وہاں ”و“ کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اس جواب کے مطابق جس حدیث کو ”حسن صحیح“ کہا جائے، وہ اس حدیث سے کم تر ہوگی جس کو صرف ”صحیح“ کہا جائے؛ کیوں کہ پہلی قسم میں تردد ہے اور دوسری قسم میں یقین ہے اور تردد کا یقین سے کم تر ہونا مسلم ہے۔

اور اگر سند ایک سے زیادہ ہو، تو اس کو ”حسن صحیح“ کہنا مختلف سندوں کے اعتبار سے ہے۔ ایک سند کے اعتبار سے ”حسن“ اور دوسری سند کے اعتبار سے ”صحیح“ کہا گیا ہے۔ اس صورت میں حرف و او در میان سے حذف ہوگا۔ علامہ سیوطی نے اسی کو پسند کیا ہے۔ (تدریب

الراوی: ۱/ ۸۳)

(۲) حافظ ابن کثیر نے فرمایا کہ یہاں وہ معنی مراد نہیں ہے جو پہلے ذکر کیا گیا ہے؛ بلکہ

حدیث تین طرح کی ہوگی: سب سے اعلیٰ درجہ کی ”صحیح“ ہے اور ادنیٰ درجہ کی ”حسن“ ہے اور ”حسن صحیح“ دونوں کے درمیان کا درجہ ہے، گویا یہ ایک مستقل قسم ہے۔ (اختصار علوم الحدیث ص ۴۳)

مگر علامہ عراقی نے اس کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے: هذا تحکم لا دلیل علیہ. (التقیید والإيضاح ص: ۵۴)

(۳) بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ حسن سے مراد ”حسن لذاتہ“ اور صحیح سے مراد ”صحیح لغیرہ“ ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم ص ۳۰)

(۴) بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ حسن سے مراد باعتبار سند ہے اور صحیح سے مراد اصح شیء فی هذا الباب ہے یعنی اصطلاحی صحیح مراد نہیں ہے؛ بلکہ اس باب میں جو سب سے اصح ہے، ہر چند کہ فی نفسہ حسن ہو یا ضعیف۔ (ایضاً ص ۳۰)

(۵) علامہ ابن دقیق العید نے یہ جواب دیا کہ جو صفات قبولیت حدیث کا تقاضہ کرتے ہیں، ان کے مختلف درجات ہیں، بعض بعض سے اوپر ہیں۔ مثلاً یتقظ، حفظ و اتقان، صدق اور عدم تہمت کذب وغیرہ، تو کسی حدیث میں ادنیٰ درجہ مثلاً، صدق اور عدم تہمت کذب کا پایا جانا، اعلیٰ درجہ مثلاً حفظ و اتقان کے پائے جانے کے منافی نہیں ہے، لہذا ادنیٰ درجہ کے اعتبار سے ”حسن“ اور اعلیٰ درجہ کے اعتبار سے ”صحیح“ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ لیکن اس جواب کے اعتبار سے دونوں میں تباین نہیں ہوگا؛ بلکہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی، صحیح خاص اور حسن عام ہوگی، کل صحیح حسن ولا عکس۔ (الاقتراح فی بیان الاصطلاح ص: ۱۰)

حافظ ابن حجر نے بھی اس جواب کو پسند کیا ہے، چنانچہ مختلف جوابات ذکر کرنے کے بعد انھوں نے تحریر کیا ہے: وفي الجملة أقوى الأجوبة ما أجاب به ابن دقيق العيد. (النکت علی ابن الصلاح ص ۱۶۲)

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔ (معارف السنن ۴۳/۱۔ العرف

الشذی علی هامش جامع الترمذی ۴/۱)

فوائد: ”عرف بهذا جواب“ یعنی امام ترمذی وغیرہ کے قول کی توضیح سے یہ اشکال بھی حل

ہو گیا کہ حسن کے راوی کا ضبط ناقص اور صحیح کے راوی کا ضبط تام ہوتا ہے، تو دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں اسی نقصان ضبط کا اثبات اور اسی کی نفی لازم آتی ہے، جو کہ اجتماع ضدین ہے۔ راقم نے امام ترمذی کی مراد کی توضیح اس طرح کر دی ہے کہ مذکورہ اشکال کا جواب خود بخود واضح ہو جاتا ہے، الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

”تردد أئمة الحديث“ ائمہ حدیث سے مراد ائمہ جرح و تعدیل اور ناقدین رجال ہیں اور مجتہد سے مراد دونوں جگہ میں امام ترمذی جیسے لوگ ہیں جو کہ احادیث پر حکم لگاتے ہیں، یعنی چوں کہ ناقدین رجال کو تردد ہے؛ اس لیے حدیث پر حکم لگانے والے مجتہد محدث کو بھی تردد ہو گیا اور انھوں نے کوئی ایک حکم یقین کے ساتھ نہیں لگایا۔

”الذي بعده“ یہاں پر دو نسخے ہیں: ایک تو وہ جو کہ لکھا گیا ہے جس کی توضیح گذر چکی۔ دوسرا نسخہ جس کو ملا علی قاری نے اپنی شرح میں اختیار کیا ہے وہ یہ ہے: ”الذي يُعَدُّ“ فعل مضارع مجہول جس کا ترجمہ ہے معدودی چیز، یعنی اس قسم سے حرف ”او“ کا حذف کیا جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ شمار کی جانے والی اشیاء سے حرف عطف کو حذف کر دیا جاتا ہے، مثلاً: دار، غلام، جاریہ، ثوب، بیت وغیرہ۔

وهذا من حيث التَّفَرُّدِ. (وإلا) أي إذا لم يَحْصُلِ التَّفَرُّدُ (ف) إِطْلَاقُ الْوَصْفَيْنِ معاً على الحديث، يَكُونُ (باعتبارِ إِسْنَادَيْنِ) أَحَدُهُمَا صحيحٌ، وَالْآخَرُ حَسَنٌ. وعلى هذا فَمَا قِيلَ فِيهِ: ”حسنٌ“ صحيحٌ ”فَوْقَ مَا قِيلَ فِيهِ: ”صحيحٌ“، فَقَطْ إِذَا كَانَ فَرْدًا؛ لِأَنَّ كَثْرَةَ الطُّرُقِ تُقَوِّي.

ترجمہ: یہ جواب سند ایک ہونے کی جگہ ہے۔ ورنہ یعنی جب سند ایک نہ ہو، تو ایک حدیث پر دونوں وصف ایک ساتھ بولنا دو سندوں کے اعتبار سے ہوگا، جن میں سے ایک ”صحیح“ ہو اور دوسری ”حسن“ ہو، اس جواب کے مطابق جس حدیث کو ”حسن صحیح“ کہا جائے وہ اس حدیث سے برتر ہوگی جس کو صرف ”صحیح“ کہا جائے؛ جب کہ اس کی سند ایک ہی ہو؛ اس لیے کہ سندوں کی زیادتی تقویت کا باعث ہوتی ہے۔

اگر سند ایک سے زیادہ ہو تو؟

جواب سابق تو اس وقت تھا جب کہ حدیث کی سند ایک ہو، اگر ایک سے زیادہ سندیں ہوں اور اس حدیث کو ”حسن صحیح“ کہا جائے، تو ایک سند کے اعتبار سے ”حسن“ اور دوسری سند کے اعتبار سے ”صحیح“ کہلائے گی۔ اس جواب کی صورت میں جس حدیث کو ”حسن صحیح“ کہا جائے، اس کا مرتبہ اس حدیث سے بڑھا ہوا ہوگا، جس کی صرف ایک سند ہو اور صرف ”صحیح“ کہا گیا ہو؛ کیوں کہ پہلی قسم کی حدیث کی سند زیادہ ہے بمقابلہ دوسری قسم کی حدیث کے اور سند کی زیادتی سے حدیث میں تقویت ہونا امر مسلم ہے۔

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ صَرَّحَ التِّرْمِذِيُّ بِأَنَّ شَرْطَ الْحَسَنِ أَنْ يُرَوَّى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ، فَكَيْفَ يَقُولُ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ: حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ؟ فَالْجَوَابُ أَنَّ التِّرْمِذِيَّ لَمْ يُعَرِّفِ الْحَسَنَ مُطْلَقًا. وَإِنَّمَا عَرَّفَ بِنَوْعٍ خَاصٍّ مِنْهُ وَقَعَ فِي كِتَابِهِ، وَهُوَ مَا يَقُولُ فِيهِ: حَسَنٌ مِنْ غَيْرِ صِفَةٍ أُخْرَى. وَذَلِكَ أَنَّهُ يَقُولُ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ: حَسَنٌ، وَفِي بَعْضِهَا: صَحِيحٌ، وَفِي بَعْضِهَا: غَرِيبٌ، وَفِي بَعْضِهَا: حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَفِي بَعْضِهَا: حَسَنٌ غَرِيبٌ، وَفِي بَعْضِهَا: صَحِيحٌ غَرِيبٌ، وَفِي بَعْضِهَا: حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ، وَتَعْرِيفُهُ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى الْأَوَّلِ فَقَطْ، وَعِبَارَتُهُ تُرْشِدُ إِلَى ذَلِكَ، حَيْثُ قَالَ فِي آخِرِ كِتَابِهِ: ”وَمَا قُلْنَا فِي كِتَابِنَا: حَدِيثٌ حَسَنٌ، فَإِنَّمَا أَرَدْنَا بِهِ حُسْنَ إِسْنَادِهِ عِنْدَنَا، فَكُلُّ حَدِيثٍ يُرَوَّى، وَلَا يَكُونُ رَاوِيَهُ مُتَّهَمًا بِالْكَذِبِ، وَيُرَوَّى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ نَحْوِ ذَلِكَ، وَلَا يَكُونُ، شَاذًا، فَهُوَ عِنْدَنَا حَدِيثٌ حَسَنٌ“ فَعَرَّفَ بِهِذَا أَنَّهُ إِنَّمَا عَرَّفَ الَّذِي يَقُولُ فِيهِ: حَسَنٌ فَقَطْ.

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ امام ترمذی نے تصریح کی ہے کہ حسن کی شرط ایک سے زیادہ سندوں سے مروی ہونا ہے، تو بعض حدیثوں میں کیسے ”حسن غریب لا نعرفہ إلا من هذا“

الوجه“ کہتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے مطلق حسن کی تعریف نہیں کی ہے؛ بلکہ انھوں نے اپنی کتاب میں واقع ایک خاص نوع کی تعریف کی ہے اور وہ نوع وہ ہے جہاں صرف ”حسن“ کہتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ بعض حدیث میں صرف ”حسن“، بعض میں صرف ”صحیح“ اور بعض میں صرف ”غریب“ کہتے ہیں۔ نیز بعض میں ”حسن صحیح“، بعض میں ”حسن غریب“، بعض میں ”صحیح غریب“ اور بعض میں ”حسن صحیح غریب“ کہتے ہیں اور ان کی تعریف صرف پہلی صورت پر واقع ہے اور ان کی عبارت بھی اس طرف مشیر ہے، چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب (ترمذی شریف) کے آخر میں فرمایا: ہم نے جو اپنی کتاب میں ”حدیث حسن“ کہا ہے، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کی اسناد ہمارے نزدیک حسن ہے، لہذا جو حدیث اس طرح مروی ہو کہ اس کا راوی متہم بالکذب نہ ہو، اسی طرح ایک سے زیادہ سند سے مروی ہو اور وہ حدیث شاذ نہ ہو، تو وہ ہمارے نزدیک حدیث حسن ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انھوں نے صرف اس صورت کی تعریف کی ہے جس میں صرف ”حسن“ کہتے ہیں۔

امام ترمذی پر اشکال اور اس کا جواب

جمہور محدثین نے حسن کی جو تعریف کی ہے، اس میں اور غریب میں منافات نہیں ہے، دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر حدیث کی سند ایک ہو، تو اس کو غریب کہیں گے اور اگر اس میں حسن کی پانچوں شرائط پائی جائیں، تو وہ حسن بھی کہلائے گی؛ لیکن امام ترمذی پر اشکال ہوتا ہے کہ انھوں نے جمہور سے ہٹ کر حسن کی تعریف کی ہے اور اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ایک سے زیادہ سند سے مروی ہو، تو امام ترمذی کے حسن اور غریب میں، منافات ہے؛ کیوں کہ حسن کے لئے ایک سے زیادہ سند ہونا ضروری ہے، جب کہ غریب کے لئے ایک ہی سند ہونا ضروری ہے۔ امام ترمذی کی عبارت ملاحظہ ہو: کل حدیث یروی، ولا یكون راویہ متہما بالكذب، ویروی من غیر وجه نحو ذلك، ولا یكون شاذاً، فهو عندنا حدیث حسن. (ترمذی ۲۳۸/۲)

ترجمہ: ہر وہ حدیث جس کا راوی متہم بالکذب نہ ہو، ایک سے زیادہ سند سے مروی ہو حال یہ کہ دوسرا راوی بھی متہم بالکذب نہ ہو اور وہ حدیث شاذ نہ ہو، وہ ہمارے نزدیک حدیث

”حسن“ ہے۔

یہ اشکال حافظ شمس الدین ذہبی نے ذکر کیا ہے، دیکھئے! (الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ۲۷) بلکہ ان سے پہلے ان کے استاذ علامہ ابن دیقق العید متوفی ۷۰۲ھ نے ذکر کیا ہے۔ (الاقتراح في بيان الاصطلاح ص: ۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی اپنی کتاب میں سات طرح کا حکم لگاتے ہیں: (۱) حسن (۲) صحیح (۳) غریب (۴) حسن صحیح (۵) حسن غریب (۶) صحیح غریب (۷) حسن صحیح غریب۔ تو انھوں نے جو تعریف ذکر کی ہے، وہ صرف پہلی قسم کی ہے، یعنی جہاں صرف حسن کہتے ہیں، اس کے ساتھ کوئی دوسری صفت نہیں لگاتے ہیں۔ بقیہ جو اقسام ہیں ان کی تعریف انھوں نے نہیں ذکر کی ہے؛ لہذا حسن کو غریب کے ساتھ ملا کر بولنے میں حسن کی وہی تعریف مراد ہوگی جو کہ جمہور نے کی ہے اور جب صرف حسن بولیں گے، تو وہ تعریف مراد ہوگی جو کہ امام ترمذی نے خود ذکر کی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ خود انھوں نے تحریر فرمایا ہے: وما قلنا في كتابنا: ”حديث حسن“ فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا“ پھر تعریف ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ”فهو عندنا حديث حسن“۔

اس عبارت میں ”حدیث حسن، اور ”عندنا“ کے لفظ سے معلوم ہوا کہ انھوں نے جو تعریف ذکر کی ہے وہ صرف اس صورت کی ہے جہاں صرف ”حسن“ کہتے ہیں۔

أما ما يقول فيه: حَسَنٌ صَحِيحٌ، أَوْ حَسَنٌ غَرِيبٌ، أَوْ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ، فلم يُعَرِّجْ عَلَى تعريفه، كما لم يُعَرِّجْ عَلَى تعريف ما يقول فيه: صَحِيحٌ فَقَطْ، أَوْ غَرِيبٌ فَقَطْ، وَكَأَنَّهُ تَرَكَ ذَلِكَ اسْتِغْنَاءً لِشُهْرَتِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْفَنِّ، وَاقْتَصَرَ عَلَى تعريف ما يقول فيه في كتابه: حَسَنٌ فَقَطْ إِمَّا لِعُمُومِهِ، وَإِمَّا لِأَنَّهُ اصْطَلَحَ جَدِيدًا، وَلِذَلِكَ قَيَّدَهُ بِقَوْلِهِ: ”عِنْدَنَا“، وَلَمْ يُنْسِبْهُ إِلَى أَهْلِ الْحَدِيثِ، كَمَا فَعَلَ الْخَطَّابِيُّ. وبهذا التقرير يَنْدَفِعُ كَثِيرٌ مِنَ الْإِيرَادَاتِ الَّتِي طَالَ الْبَحْثُ فِيهَا، وَلَمْ يُسْفَرْ وَجْهُ تَوْجِيهِهَا، فَلِلَّهِ الْحَمْدُ عَلَى مَا أَلْهَمَ وَعَلَّمَ.

توجہ: لیکن جہاں ”حسن صحیح“ یا ”حسن غریب“ یا ”حسن صحیح غریب“ کہتے ہیں، وہاں اپنی تعریف کی طرف مائل نہیں ہوئے ہیں، نیز جہاں صرف ”صحیح“ یا صرف ”غریب“ کہتے ہیں، وہاں بھی اپنی تعریف کی طرف مائل نہیں ہوئے ہیں، ایسا لگتا ہے کہ ان کی ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے؛ کیوں کہ اہل فن کے نزدیک وہ مشہور ہیں اور اپنی کتاب میں جہاں صرف ”حسن“ کہتے ہیں، اسی کی تعریف پر اکتفا کیا ہے، یا تو اس لیے کہ وہ مخفی تھی یا اس لیے کہ وہ نئی اصطلاح تھی؛ اسی لیے اس کو اپنے قول: ”عندنا“ سے مقید کیا ہے اور امام خطابی کی طرح اہل حدیث کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔ مذکورہ تقریر سے بہت سے وہ اعتراض ختم ہو گئے، جن میں طویل بحثیں ہوئی ہیں اور ان کی توجیہ کی صورت ظاہر نہیں ہو سکی ہے؛ لہذا اللہ تعالیٰ ہی حمد کا مستحق ہے الہام کرنے اور علم دینے پر۔

امام ترمذی نے صرف ”حسن“ کی تعریف کیوں کی؟

اوپر یہ معلوم ہوا کہ سات صورتوں میں سے صرف اس صورت کی تعریف کی ہے، جہاں صرف ”حسن“ کہتے ہیں، بقیہ جو چھ صورتیں ہیں ان کی تعریفیں نہیں ذکر کی ہیں۔ اس پر دو سوال پیدا ہوئے: ایک یہ کہ بقیہ چھ صورتوں کی تعریف کیوں نہیں ذکر کی؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ صرف ”حسن“ کی تعریف کیوں ذکر کی ہے؟

پہلے سوال کا یہ جواب دیا کہ چونکہ محدثین کے یہاں ان صورتوں کی تعریفیں مشہور تھیں اس لیے ان کی ضرورت نہیں محسوس ہوئی۔

دوسرے سوال کا دو جواب دیا ہے: ایک یہ کہ اس کی تعریف چونکہ مخفی تھی، اس لیے اس کو ذکر کیا ہے دوسرا جواب یہ دیا کہ چونکہ وہ ایک اصطلاح جدید تھی، اس لیے اس کی تعریف ذکر کی ہے۔ اور اصطلاح جدید ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے لفظ ”عندنا“ کے ذریعہ اس تعریف کی نسبت اپنی طرف کی ہے، امام خطابی کی طرح لفظ ”عند اہل الحدیث“ کہہ کر محدثین کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔ امام خطابی نے ”معالم السنن شرح سنن ابی داؤد“ کے مقدمہ میں فرمایا ہے: ”الحدیث عند اہلہ ینقسم الی صحیح وحسن وضعیف“۔

مصنف نے دو جوابوں میں سے دوسرے کی دلیل بھی ذکر کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک دوسری وجہ رائج ہے۔

نوٹ: امام ترمذی نے ترمذی کے آخر میں ملحق اپنی کتاب ”کتاب العلل الصغیر“ میں جہاں حدیث حسن کی تعریف ذکر کی ہے، وہیں حدیث غریب کی تعریفیں بھی ذکر کی ہیں اور غریب کا تین معنی مع امثلہ بیان کیا ہے، اس لیے حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ صرف ایک صورت کی تعریف ذکر کی ہے، بقیہ کی نہیں ذکر کی ہے، راقم کے نزدیک مشکل ہے۔ فتدبر۔

(وزیادۃً راویہما) أي الحسن والصحيح (مقبولةً ما لم تقع منافيةً لـ) رواية (من هو أوثق) ممن لم يذكر تلك الزيادة؛ لأن الزيادة إما أن تكون لاتنافي بينها وبين رواية من لم يذكرها، فهذه تُقبل مطلقاً؛ لأنها في حكم الحديث المستقل، الذي يتفرّد به الثقة، ولا يرويه عن شيخه غيره، وإما أن تكون منافيةً بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى، فهذه هي التي يقع الترجيح بينها وبين معارضتها، فيقبل الراجح ويرد المرجوح.

ترجمہ: صحیح اور حسن کے روایت کی زیادتی مقبول ہے، جب کہ اس اوثق کی روایت کے خلاف نہ ہو، جس نے وہ زیادتی ذکر نہیں کی ہے؛ اس لیے کہ زیادتی اور اس شخص کی روایت جس نے اس کو نہیں ذکر کیا ہے؛ دونوں کے درمیان یا تو تضاد نہیں ہوگا، تو یہ مطلقاً مقبول ہے؛ کیوں کہ یہ اس مستقل حدیث کے حکم میں ہوگی، جس کو ثقہ تنہا روایت کرے، اس کے شیخ سے دوسرا کوئی روایت نہ کرے اور یا تو دونوں کے درمیان تضاد ہوگا، اس طرح کہ زیادتی کو قبول کرنے سے دوسری روایت کو رد کرنا لازم آئے، تو زیادتی اور اس کے معارض کے درمیان عمل ترجیح واقع ہوتا ہے؛ لہذا رائج کو قبول اور مرجوح کو رد کر دیا جائے گا۔

ثقة کی زیادتی کا حکم

یہ بات متفق علیہ ہے کہ اگر کوئی ضعیف راوی کوئی زیادہ بات بیان کرے، تو وہ قابل

قبول نہیں ہے اور اگر کوئی ثقہ یعنی عادل و ضابط راوی کوئی زائد مضمون بیان کرے، تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے: مذاہب تو بہت ہیں؛ مگر حافظ ابن حجر نے دو مذہب بیان کیا ہے: ایک تو اپنا پسندیدہ مسلک اور دوسرا جمہور فقہاء و محدثین کا مسلک، پھر اس پر اعتراض بھی کیا ہے۔

حافظ ابن حجر کا مسلک مختار یہ ہے کہ اگر ثقہ کوئی زائد مضمون بیان کرے، تو اس کی دو حالت ہے: ایک یہ کہ اس زائد مضمون اور زیادتی نہ کرنے والوں کی روایت میں کوئی تعارض نہ ہو یا اگر تعارض ہو، تو تطبیق ممکن ہو۔ دوسری حالت یہ ہے کہ دونوں میں ایسا تعارض ہو کہ تطبیق ممکن نہ ہو اور زیادتی کو قبول کرنے سے دوسری روایت کو رد کرنا لازم آئے۔ پہلی حالت کا حکم یہ ہے کہ زائد مضمون کو قبول کیا جائے گا؛ اس لیے کہ جس طرح اگر کوئی ثقہ کسی حدیث کو روایت کرنے میں منفرد ہو اس کے ساتھ روایت کرنے میں کوئی ساتھی شریک نہ ہو، تو اس حدیث کو قبول کیا جاتا ہے، اسی طرح اس زائد مضمون کو بھی قبول کیا جائیگا۔ دوسری حالت کا حکم یہ ہے کہ اس وقت دونوں میں سے کسی کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ خارج سے وجہ ترجیح تلاش کی جائے گی، جو رائج ہو اس کو قبول کیا جائے گا اور جو مرجوح ہو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

پہلی قسم کی مثال

سعید بن عبدالرحمن الجمحی عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض رکاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعیر، أو صاعاً من قمح، (مسندک ۱/۴۱۰)

اس حدیث کے اندر ”أو صاعاً من قمح“ کی زیادتی صرف سعید بن عبدالرحمن جمحی متوفی ۱۹۶ھ نے کی ہے، اکثر روایات نے وہ زیادتی نقل نہیں کی ہے اور زیادتی سے بقیہ ٹکڑے کا کوئی تعارض بھی نہیں؛ اس لیے اس کو قبول کیا جائے گا۔ (البیہاقیت والدرر ۱/۴۱۲)

ہوائف: ”من ہوا وثق“ راوی کا اوثق ہونا عام ہے، خواہ زیادتی حفظ کی وجہ سے یا زیادتی ضبط کی وجہ سے یا کثرت عدد کی وجہ سے ہو۔

”ممن لم يذكر“ یہ ”من هو“ کا بیان ہے، ”أو ثق“ کا مفصل علیہ نہیں ہے، بلکہ وہ محذوف ہے اور وہ ”من راویہما“ ہے۔ ”لأن الزيادة“ یہ محذوف کی علت ہے، تقدیر عبارت ہے: ”وإنما قيدنا القبول بعدم المنافاة لأن الزيادة“۔

”تقبل مطلقاً“ مطلقاً سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ زیادتی قبول کی جائے گی خواہ لفظ میں ہو یا معنی میں، اس سے حکم شرعی متعلق ہو یا نہیں وغیرہ۔

وَأَشْتَهَرَ عَنْ جَمْعٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْقَوْلُ بِقَبُولِ الزِّيَادَةِ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ، وَلَا يَتَأْتِي ذَلِكَ عَلَى طَرِيقِ الْمُحَدِّثِينَ، الَّذِينَ يَشْتَرِطُونَ فِي الصَّحِيحِ أَنْ لَا يَكُونَ شَاذًا، ثُمَّ يُفَسِّرُونَ الشُّذُوزَ بِمُخَالَفَةِ الثَّقَةِ مَنْ هُوَ أَوْثَقُ مِنْهُ، وَالْعَجَبُ مِمَّنْ أَغْفَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ مَعَ اعْتِرَافِهِ بِاشْتِرَاطِ إِنْتِفَاءِ الشُّذُوزِ فِي حَدِّ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، وَكَذَا الْحَسَنِ، وَالْمَنْقُولُ عَنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ الْمُتَقَدِّمِينَ، كَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ، وَيَحْيَى الْقَطَّانِ، وَأَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ، وَيَحْيَى بْنَ مَعِينٍ، وَعَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ، وَابْنُ خَرَّابٍ، وَأَبِي زُرْعَةَ الرَّازِيَّ، وَأَبِي حَاتِمٍ، وَالنَّسَائِيَّ، وَالدَّارَ قُطْنِيَّ، وَغَيْرَهُمْ اِعْتِبَارُ التَّرْجِيحِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالزِّيَادَةِ وَغَيْرِهَا، وَلَا يُعْرَفُ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ إِطْلَاقُ قَبُولِ الزِّيَادَةِ.

ترجمہ: علماء کی ایک جماعت سے زیادتی کو مطلقاً بغیر کسی تفصیل کے قبول کرنے کی بات مشہور ہے اور مطلقاً قبول کرنا ان محدثین کے طریقے پر درست نہیں ہے، جو صحیح میں شرط لگاتے ہیں کہ شاذ نہ ہو، پھر شاذ کی تفسیر ثقہ کی اوثق کی مخالفت کرنے سے کرتے ہیں، ان محدثین پر تعجب ہے کہ انھوں نے مذکورہ تفصیل کو چھوڑ دیا (یعنی زیادتی کی قبولیت کو اوثق کی عدم مخالفت سے مقید نہیں کیا) جب کہ انھوں نے حدیث صحیح اور اسی طرح حدیث حسن کی تعریف میں عدم شذوذ کی شرط کا اعتراف کیا ہے، حالانکہ متقدمین محدثین جیسے: عبد الرحمن بن مہدی، یحیی القطان، احمد بن حنبل، یحیی بن معین، علی بن المدینی، بخاری، ابو زرعة رازی، ابو حاتم، نسائی اور دارقطنی وغیرہ سے ترجیح کا لحاظ کرنا منقول ہے، اس چیز میں جس کا تعلق زیادتی سے ہو اور اس

کے علاوہ میں بھی۔ ان میں سے کسی سے مطلقاً زیادتی کو قبول کرنا معروف نہیں ہے۔

جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک

امام مسلم، حافظ ابن حبان، امام حاکم، امام غزالی اور امام نووی وغیرہم کا مسلک یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے، یہ بات ان سے بہت معروف ہے؛ لیکن ان کا یہ مسلک عقلاً درست ہے نہ نقلاً۔ عقلاً تو اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ ان پر اس وقت یہ اعتراض وارد ہوگا کہ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے اور دوسری طرف حدیث صحیح اور حدیث حسن کی تعریف میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ شاذ نہ ہو اور شاذ کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ ثقہ اوثق کی مخالفت کرے، گویا ان کی دونوں باتوں میں تضاد ہے؛ کیوں کہ جب ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے، تو حدیث صحیح و حدیث حسن میں عدم شذوذ کی شرط کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور نقلاً اس لیے درست نہیں ہے کہ متقدمین ائمہ حدیث، مثلاً عبد الرحمن بن مہدی، امام بخاری اور امام نسائی وغیرہ میں سے کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہے، کہ ثقہ کی زیادتی کو مطلقاً قبول کیا جائے گا؛ بلکہ ان حضرات سے یہ منقول ہے کہ ترجیح کا لحاظ کیا جائے گا خواہ ثقہ نے کوئی زیادتی کی ہو یا ارسال و اتصال یا رفع و وقف کا اختلاف ہو۔

وَأَعْجَبُ مِنْ ذَلِكَ إِطْلَاقُ كَثِيرٍ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ الْقَوْلَ بِقَبُولِ
زِيَادَةِ الثَّقَةِ، مَعَ أَنَّ نَصَّ الشَّافِعِيِّ يَدُلُّ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ قَالَ - فِي
أَنبَاءِ كَلَامِهِ عَلَى مَا يُعْتَبَرُ بِهِ حَالُ الرَّاوي فِي الضَّبْطِ مَانَصُهُ -
وَيَكُونُ إِذَا شَرِكَ أَحَدًا مِنَ الْحَفَاطِ، لَمْ يُخَالَفْهُ، فَإِنْ خَالَفَهُ فَوُجِدَ
حَدِيثُهُ أَنْقَصَ، كَانَ فِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ مَخْرَجِ حَدِيثِهِ، وَمَتَى
خَالَفَ مَا وَصَفْتُ، أَضَرَّ ذَلِكَ بِحَدِيثِهِ . انْتَهَى كَلَامُهُ وَمُقْتَضَاهُ أَنَّهُ
إِذَا خَالَفَ فَوُجِدَ حَدِيثُهُ أَزِيدَ، أَضَرَّ ذَلِكَ بِحَدِيثِهِ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ
زِيَادَةَ الْعَدْلِ عِنْدَهُ لَا يَلْزَمُ قَبُولُهَا مُطْلَقًا، وَإِنَّمَا يُقْبَلُ مِنَ الْحَفَاطِ؛
فَإِنَّهُ اعْتَبَرَ أَنْ يَكُونَ حَدِيثُ هَذَا الْمُخَالَفِ أَنْقَصَ مِنْ حَدِيثِ مَنْ

خَالَفَهُ، مِنَ الْحِفَاطِ، وَجَعَلَ نُقْصَانَ هَذَا الرَّاويِّ مِنَ الْحَدِيثِ دَلِيلًا عَلَى صِحَّتِهِ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى تَحَرُّيهِ، وَجَعَلَ مَاعِدًا ذَلِكَ مُضِرًّا بِحَدِيثِهِ، فَدَخَلَتْ فِيهِ الزِّيَادَةُ، فَلَوْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَقْبُولَةً مُطْلَقًا، لَمْ تَكُنْ مُضِرَّةً بِحَدِيثِ صَاحِبِهَا. وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اس سے بھی زیادہ تعجب کی بات بہت سے شوافع کا ثقہ کی زیادتی کو مطلقاً قبول کرنے کا قول ہے، جب کہ امام شافعی کی نص اس کے علاوہ پر دلالت کرتی ہے؛ کیوں کہ انھوں نے اس چیز پر کلام کے دوران جس سے ضبط میں راوی کی حالت کو پرکھا جاتا ہے، جو کہا ہے اس کی نص یہ ہے: راوی جب کسی حافظ کے ساتھ روایت کرنے میں شریک ہو، تو اس کی مخالفت نہ کرے؛ لیکن اگر اس نے مخالفت کی اور اس کی حدیث ناقص پائی گئی، تو اس میں اس کی حدیث کی سند کے صحیح ہونے کی دلیل ہے اور جب یہ مخالفت اس چیز کے علاوہ میں ہو، جو میں نے بیان کیا، تو یہ اس کی حدیث کے لئے نقصان دہ ہوگا، امام شافعی کی بات ختم ہوئی۔ اس کا مقتضی یہ ہے کہ جب وہ مخالفت کرے اور اس کی حدیث میں زیادتی پائی گئی، تو یہ اس کی حدیث کے لئے نقصان دہ ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عادل کی زیادتی امام شافعی کے نزدیک مطلقاً قبول کرنا لازم نہیں ہے؛ بلکہ حافظ کی حدیث قبول کی جائے گی؛ کیوں کہ انھوں نے اس مخالف کی حدیث کو ناقص مانا اس حافظ کی حدیث سے جس کی اس نے مخالفت کی ہے اور اس راوی کی حدیث کے نقصان کو اس کی صحت کی دلیل بنایا ہے؛ کیوں کہ وہ اس کے تیقظ پر دال ہے اور اس کے ماسوا کو اس کی حدیث کے لئے نقصان دہ قرار دیا ہے، تو ماسوا میں زیادتی بھی داخل ہوگئی؛ لہذا اگر زیادتی امام شافعی کے نزدیک مطلقاً مقبول ہوتی، تو زیادتی کرنے والے کی حدیث کے لئے نقصان دہ نہ ہوتی، واللہ اعلم۔

شوافع کا ثقہ کی زیادتی کو مطلقاً قبول کرنا کیسا ہے؟

غیر شوافع محدثین جو یہ کہتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً قبول کی جائے گی، ان پر تو اس لیے تعجب ہے کہ ان کی دو باتوں میں تضاد معلوم ہوتا ہے؛ لیکن ان سے زیادہ تعجب ان شوافع

محدثین پر ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہوگی، ان پر زیادہ تعجب اس لیے ہے کہ امام شافعی جن کے وہ مقلد ہیں، ان کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ثقہ کی زیادتی ان کے نزدیک مطلقاً مقبول نہیں ہے، گویا ان کی بات اپنے امام و پیشوا کی بات کے خلاف ہے۔

امام شافعی کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ جس راوی کا ضبط معلوم کرنا ہو کہ کس درجہ کا ہے، تو اس کی روایت کو حفاظ حدیث کی روایات کے سامنے پیش کیا جائے، اگر راوی نے حفاظ حدیث کے ساتھ روایت میں شرکت کی ہے، تو اس کے لیے مناسب یہ ہے ان کی زیادتی، کمی اور تبدیلی، کسی بھی طرح مخالفت نہ کرے، اگر کسی طرح بھی مخالفت نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس راوی کا ضبط اچھا ہے اور اگر راوی نے حفاظ کی مخالفت کی نقصان میں یعنی اس راوی کی حدیث ناقص نکلی اور حفاظ کی حدیث کامل، تو یہ دلیل ہے کہ اس راوی کی حدیث صحیح ہے اور اس کا ضبط اچھا ہے؛ کیوں کہ ناقص روایت کرنا اس کے تیقظ اور شدت احتیاط کی وجہ سے ہے اور اگر مخالفت نقصان کے علاوہ میں کی، جس کا مقتضی یہ ہے کہ راوی کی حدیث میں زیادتی ہو اور حفاظ کی حدیث میں کمی ہو، تو امام شافعی نے فرمایا کہ یہ مخالفت راوی کی حدیث کے لیے نقصان دہ ہوگی، گویا اس صورت میں حفاظ کی حدیث مقبول ہوگی اور اس راوی کی حدیث مقبول نہیں ہوگی، معلوم ہوا کہ ثقہ کی زیادتی امام شافعی کے اعتقاد میں مطلقاً مقبول نہیں ہے۔ (الرسالة

ص ۴۶۳-۴۶۴)

رہی یہ بات کہ ثقہ کی زیادتی امام شافعی کے اعتقاد میں مطلقاً مقبول نہیں ہے، یہ ان کے کلام سے کیسے مفہوم ہوا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کی عبارت میں غور و فکر کرنے سے معلوم ہوگا کہ امام نے مخالفت بالنقصان کی صورت میں اس مخالف راوی کی حدیث کے نقصان کو اس کی حدیث کی صحت پر دلیل بنایا ہے؛ کیوں کہ یہ اس کے شدت احتیاط پر دلالت کرتا ہے اور مخالفت بالنقصان کے ماسوا کو راوی کی حدیث کے لیے مضر مانا ہے اور ماسوا میں جس طرح مخالفت بالتبديل وغیرہ داخل ہے، اسی طرح مخالفت بالزیادت بھی داخل ہے، گویا مخالفت بالزیادت کی صورت میں امام شافعی نے اس راوی کی حدیث کے لیے مخالفت کو نقصان دہ قرار دیا، تو اگر ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہوتی، تو امام شافعی اس کو مضر نہ قرار دیتے۔ واللہ اعلم۔

(فَإِنْ خُولِفَ بِأَرْجَحَ) مِنْهُ لِمَزِيدٍ ضَبِطٌ، أَوْ كَثْرَةِ عَدَدٍ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ وَجْهِ التَّرْجِيحَاتِ، (فَالرَّاجِحُ) يُقَالُ لَهُ: (الْمَحْفُوظُ، وَمُقَابِلُهُ) وَهُوَ الْمَرْجُوحُ يُقَالُ لَهُ: (الشَّاذُّ) مِثَالُ ذَلِكَ: مَارَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ: وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَوْسَجَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَجُلًا تُوْفِّيَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ يَدْعُ وَارثًا إِلَّا مَوْلَى هُوَ أَعْتَقَهُ... الْحَدِيثُ. وَتَابَعَ ابْنُ عُيَيْنَةَ عَلَى وَصْلِهِ ابْنُ جُرَيْجٍ وَغَيْرُهُ. وَخَالَفَهُمْ، حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، فَرَوَاهُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَوْسَجَةَ وَلَمْ يَذْكُرْ ابْنَ عَبَّاسٍ. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: الْمَحْفُوظُ حَدِيثُ ابْنِ عُيَيْنَةَ. انْتَهَى كَلَامُهُ. فَحَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ، وَمَعَ ذَلِكَ رَجَّحَ أَبُو حَاتِمٍ رَوَايَةَ مَنْ هُمْ أَكْثَرُ عَدَدًا مِنْهُ. وَعُرفَ مِنْ هَذَا التَّقْرِيرِ أَنَّ الشَّاذَّ مَارَوَاهُ الْمَقْبُولُ مُخَالِفًا لِمَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ، وَهَذَا هُوَ الْمُعْتَمَدُ فِي تَعْرِيفِ الشَّاذِّ بِحَسَبِ الْإِصْطِلَاحِ.

ترجمہ: تو اگر ثقہ راوی کی مخالفت کی گئی ایسے شخص کی وجہ سے، جو اس سے زیادہ رائج ہو، ضبط کی زیادتی یا تعداد کی کثرت یا دوسرے وجوہ ترجیح کی وجہ سے، تو رائج کو ”محفوظ“ اور اس کے مقابل جو کہ مرجوح ہے، اس کو ”شاذ“ کہا جاتا ہے۔ دونوں کی مثال وہ حدیث ہے جس کو امام ترمذی، امام نسائی اور امام ابن ماجہ نے اس سند سے روایت کیا ہے: سفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار، عن عوسجة عن ابن عباس حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ ایک شخص کا آپ ﷺ کے زمانے میں انتقال ہوا، اس نے سوائے ایک آزاد کردہ غلام کے کوئی وارث نہیں چھوڑا... الحدیث۔ اس حدیث کے موصول ہونے پر ابن جریر وغیرہ نے سفیان بن عیینہ کی موافقت کی ہے اور حماد بن زید نے ان کی مخالفت کی ہے، چنانچہ انھوں نے اس حدیث کو عمرو بن دینار سے روایت کیا ہے اور عمرو نے عوسجہ سے روایت کیا ہے؛ مگر حماد نے حضرت ابن عباس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ امام ابو حاتم نے فرمایا کہ ابن عیینہ کی حدیث محفوظ ہے۔ ان کی بات

پوری ہوئی۔ تو حماد بن زید اہل عدالت و ضبط میں سے ہونے کے باوجود امام ابو حاتم نے ان کی روایت کو ترجیح دی جن کی تعداد حماد سے زائد ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ شاذ وہ حدیث ہے جس کو مقبول راوی اس شخص کے خلاف روایت کرے، جو اس سے بہتر ہو۔ اصطلاح کے اعتبار سے شاذ کی تعریف میں مذکورہ بات ہی قابل اعتماد ہے۔

شاذ کی لغوی و اصطلاحی تعریف

لغت میں شاذ کہتے ہیں اس شخص کو جو جماعت سے علاحدہ ہو۔ اصطلاح میں شاذ: وہ حدیث ہے جس کو ثقہ راوی اوثق کے خلاف روایت کرے اور تطبیق ممکن نہ ہو۔ یہ تعریف امام شافعی اور علماء حجاز نے کی ہے اور اسی کو حافظ ابن صلاح اور مصنف نے اختیار کیا ہے۔

شرح تعریف

اگر ثقہ راوی کی روایت دوسرے راوی کے خلاف ہو، تو دوسرے راوی کی دو حالت ہے: ایک یہ کہ دوسرا بھی ثقہ ہوگا دوسرے یہ کہ وہ ضعیف ہوگا، اگر وہ ضعیف ہے، تو ثقہ کی روایت معروف اور ضعیف کی روایت منکر ہوگی۔ اس قسم کا بیان آگے آتا ہے اور اگر دوسرا بھی ثقہ ہو، تو اگر دونوں ثقاہت میں برابر ہوں، تو ان کی حدیث میں توقف کیا جائے گا اور اگر ایک ثقہ ہو اور دوسرا اوثق اور راجح ہو، تو ثقہ کی روایت کو ”شاذ“ اور اوثق کی روایت کو ”محفوظ“ کہا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ دوسرے کا راجح ہونا زیادتی و نظر کی وجہ سے ہو یا کثرت تعداد کی وجہ سے ہو یا اس کے فقیہ ہونے کی وجہ سے ہو یا علو اسناد کے وجہ سے ہو یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ ترجیح کے ذریعہ ہو اور مخالفت بھی عام ہے، خواہ سند کے اندر ہو یا متن کے اندر اور زیادتی کے اعتبار سے ہو یا کمی کے اعتبار سے یا کسی اور تبدیلی کے اعتبار سے ہو۔

محفوظ کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کو اوثق نے ثقہ کے خلاف روایت کیا ہو اور تطبیق ممکن نہ ہو۔

شاذ کی دوسری اور تیسری تعریف

امام غلیلی نے فرمایا کہ حفاظ حدیث کا مسلک یہ ہے کہ شاذ وہ حدیث ہے جس کی صرف ایک سند ہو؛ خواہ روایت ثقہ ہوں، یا ضعیف۔ ان کے نزدیک شاذ میں مخالفت راوی شرط ہے نہ راوی کا ثقہ ہونا۔ امام حاکم نے فرمایا کہ شاذ وہ حدیث ہے جس کو ثقہ روایت کرنے میں منفرد ہو۔ ان کے نزدیک راوی کا ثقہ ہونا شرط ہے؛ لیکن مخالفت شرط نہیں ہے اور پہلی تعریف میں راوی کا ثقہ ہونا شرط ہے اور اوثق کی مخالفت بھی شرط ہے۔ واضح ہو کہ شاذ کی چوتھی تعریف شرح نخبۃ الفکر ص ۷۲ پر آ رہی ہے۔

شاذ اور محفوظ کی مثال

سفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار، عن عوسجة عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أن رجلاً توفي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يدع وارثاً إلا مولى هو أعتقه، فقال صلى الله عليه وسلم: هل له أحد؟ قالوا: لا إلا غلام أعتقه، فجعل صلى الله عليه وسلم ميراثه له. أخرجه النسائي في "السنن الكبرى" والترمذي وابن ماجه.

اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے موصولاً ذکر کیا ہے، یعنی حضرت ابن عباس کا تذکرہ کیا ہے اور ابن جریج یعنی عبد الملک بن عبد العزیز اور محمد بن مسلم طائفی نے سفیان کی موافقت میں اسی طرح موصولاً روایت کیا ہے؛ جب کہ حماد بن زید جو کہ ثقہ راوی ہیں، انہوں نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا۔ یعنی ابن عباس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اس پر امام ابو حاتم نے فرمایا کہ سفیان بن عیینہ کی روایت محفوظ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حماد بن زید کی روایت شاذ ہے۔ حماد بن زید ہر چند کہ ثقہ ہیں؛ لیکن چوں کہ تنہا ہیں اور ان کے مقابلے میں عدد کثیر ہے، جس کی وجہ سے مقابلہ رنج ہو گئے؛ اس لیے حماد کی روایت شاذ اور سفیان بن عیینہ وغیرہ کی روایت محفوظ ہے۔ واضح ہو کہ یہ مثال مخالفت فی السند کی ہے۔

مخالفت فی المتن کی مثال

عبد الواحد بن زیاد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً: إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر، فليضطجع عن يمينه. رواه أبو داود والترمذي.

امام اعمش کے شاگردوں میں صرف عبد الواحد بن زیاد نے اضطجاع کو قول نبوی روایت کیا ہے، جب کہ اعمش کے دوسرے شاگرد جو کہ سب ثقات ہیں، اس کو فعل نبوی روایت کیا ہے؛ اس لیے عبد الواحد کی روایت شاذ اور دوسرے روایات کی روایت محفوظ ہے۔

(و) إِنْ وَقَعَتِ الْمُخَالَفَةُ (مَعَ الضَّعْفِ، فَالرَّاجِحُ) يُقَالُ لَهُ: (الْمَعْرُوفُ، وَمُقَابِلُهُ) يُقَالُ لَهُ: (الْمُنْكَرُ) مِثَالُهُ: مَا رَوَاهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، مِنْ طَرِيقِ حُبَيْبِ بْنِ حَبِيبٍ - وَهُوَ أَخُو حَمْزَةَ بْنِ حَبِيبِ الزِّيَّاتِ الْمُقْرِيءِ - عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْعِزَّارِ بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ، وَآتَى الزَّكَاةَ، وَحَجَّ الْبَيْتَ، وَصَامَ، وَقَرَأَ الضَّيْفَ، دَخَلَ الْجَنَّةَ. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: هُوَ مُنْكَرٌ؛ لِأَنَّ غَيْرَهُ مِنَ الثَّقَاتِ رَوَاهُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ مَوْقُوفًا، وَهُوَ الْمَعْرُوفُ. وَعُرِفَ بِهَذَا أَنَّ بَيْنَ الشَّاذِّ وَالْمُنْكَرِ، عُمُومًا وَخُصُوصًا مِنْ وَجْهِ؛ لِأَنَّ بَيْنَهُمَا اجْتِمَاعًا فِي اشْتِرَاطِ الْمُخَالَفَةِ، وَافْتِرَاقًا فِي أَنَّ الشَّاذَّ رَوَايَةُ ثِقَةٍ أَوْ صَدُوقٍ، وَالْمُنْكَرُ رَوَايَةُ ضَعِيفٍ. وَقَدْ غَفَلَ مَنْ سَوَّى بَيْنَهُمَا. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور اگر مخالفت صاحبِ ضعف کے ساتھ ہو، تو رائج کو ”معروف“ اور اس کے مقابل (مرجوح) کو ”منکر“ کہا جاتا ہے۔ دونوں کی مثال وہ حدیث ہے جس کو ابن ابی حاتم نے حبیب بن حبیب کی سند سے روایت کیا ہے، جو کہ قاری حمزہ بن حبیب زیات کے بھائی ہیں۔ انھوں نے ابواسحاق سمعی سے، انھوں نے عیزار بن حریش سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے اور

انہوں نے آپ ﷺ سے روایت کیا، آپ نے فرمایا کہ جو شخص نماز قائم کرے، زکوٰۃ ادا کرے، بیت اللہ کا حج کرے، روزہ رکھے اور مہمانوں کی ضیافت کرے، وہ جنت میں داخل ہوگا۔ ابو حاتم نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے؛ اس لیے کہ دوسرے ثقہ روایت نے اس کو ابو اسحاق سے موقوفاً روایت کیا ہے اور وہی ”معروف“ ہے۔ مذکورہ بات سے معلوم ہوا کہ شاذ اور منکر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ مخالفت کی شرط میں دونوں کے درمیان اتفاق ہے اور ان میں اس بات کے اندر اختلاف ہے کہ شاذ ثقہ یا صدوق کی روایت ہوتی ہے اور منکر ضعیف کی روایت ہوتی ہے اور جس نے دونوں کو برابر کہا اس نے غفلت کی، اللہ اعلم۔

منکر اور معروف کی تعریف

منکر وہ حدیث ہے جس کو ضعیف راوی ثقہ کے خلاف روایت کرے اور معروف وہ حدیث ہے جس کو ثقہ راوی ضعیف کے خلاف روایت کرے۔

شرح تعریف

یعنی اگر کسی حدیث کو روایت کرنے میں ضعیف سے ثقہ کا اختلاف ہو جائے، ضعیف ایک طرح روایت کرے اور ثقہ دوسری طرح؛ خواہ یہ اختلاف سند کے اندر ہو یا متن کے اندر اور زیادتی کے اندر ہو یا نقصان کے اندر، تو ضعیف کی روایت جو کہ مرجوح ہے، اس کو منکر کہتے ہیں اور ثقہ کی روایت جو کہ رائج ہے، اس کو معروف کہتے ہیں۔ جاننا چاہیے کہ ”المخالفة“ میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، مراد ہے ثقہ راوی کی مخالفت اور ”الضعف“ سے پہلے ”ذی“ مضاف محذوف ہے۔

منکر کی دوسری تعریف

منکر وہ حدیث ہے جس کو اضعف ضعیف کے خلاف روایت کرے۔ یعنی اگر کسی حدیث کی روایت میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہو، ایک زیادہ ضعیف ہو اور

دوسرا کم ضعیف ہو، تو زیادہ ضعیف والے کی روایت کو منکر اور کم ضعیف والے کی روایت کو معروف کہا جائے گا۔

مصنف کے بعض تلامذہ نے مصنف سے یہی تعریف نقل کی ہے اور زیر بحث عبارت کی تشریح بھی مصنف نے اسی کے مطابق کی ہے، وہ یہ کہ اگر راوی کی مخالفت ضعیف کے ساتھ ہو، یعنی ایک ضعیف دوسرے ضعیف کے مخالف روایت کرے، تو رائج کو معروف کہا جاتا ہے یعنی کم ضعیف والا جو کہ رائج ہے اس کی حدیث معروف ہے اور مرجوح کو منکر کہا جاتا ہے، یعنی زیادہ ضعیف والا جو کہ مرجوح ہے، اس کی حدیث کو منکر کہا جاتا ہے۔ اس تشریح پر بعض تلامذہ نے یہ اعتراض کیا کہ آپ کا قول: ”وإن وقعت“ ”فإن خولف بأرجح“ پر معطوف ہے اور معطوف علیہ میں راوی سے مراد حدیث صحیح اور حسن کا راوی ہے، تو یہاں پر بھی مخالفت سے ثقہ کی ضعیف سے مخالفت مراد ہونی چاہیے؟ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اس کلام کو استطراداً ذکر کیا گیا ہے، یعنی چوں کہ شاذ میں بھی مخالفت راوی ہوتی ہے اور منکر میں بھی مخالفت ہوتی ہے، اس لیے شاذ کے بعد منکر کو ذکر کر دیا گیا ہے، ورنہ تو دونوں میں یہ تفریق ہے کہ شاذ اور اس کے مقابل کے روات ثقہ ہوتے ہیں اور منکر اور اس کے مقابل کے روات ضعیف ہوتے ہیں۔ دوسرا اشکال یہ کیا گیا کہ مثال کی تشریح میں آپ نے ”لأن غیرہ من الثقات“ کہا ہے؛ جس سے معلوم ہوتا ہے منکر کے مقابل کے روات ثقہ ہوتے ہیں نہ کہ ضعیف ہوتے ہیں؟ تو مصنف نے یہ جواب دیا کہ یہ اعتراض بجا ہے اور اس مثال کے بدلے دوسری ایسی مثال ہونی چاہیے جس میں دونوں طرف کے راوی ضعیف ہوں۔

علامہ محمد بن ابراہیم حنفی معروف بابن الحسنی نے اپنی کتاب: ”قفو الأثر فی صفو علوم الأثر“ جو کہ دراصل شرح نخبۃ ہی کی تلخیص ہے، اس میں اسی دوسری تعریف کو اختیار کیا ہے اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اپنے ”مقدمة فی أصول الحدیث“ کے اندر یہی تعریف ذکر کی ہے۔ لیکن تشریح میں ہم نے پہلی تعریف اس لیے اختیار کی ہے کہ وہی جمہور کے یہاں مشہور ہے اور اعتراض سے پاک ہے، نیز سابق و سیاق کے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ منکر کی ایک تیسری تعریف شرح نخبۃ الفکر ص ۵۹ پر آرہی ہے۔

معروف اور منکر کی مثال

حُصَيْبُ بْنُ حَبِيبٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ عَنِ الْعِزَّارِ بْنِ حَرِثٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ، وَحَجَّ الْبَيْتَ، وَصَامَ، وَقَرَأَ الضَّعِيفَ، دَخَلَ الْجَنَّةَ. رواه ابن أبي حاتم (في كتاب العلل ۱۸۲/۲)

حُصَيْبُ بْنُ حَبِيبٍ ضعیف راوی ہے، اس نے اس حدیث کو ابواسحاق سے مرفوعاً روایت کیا ہے؛ مگر ابواسحاق کے دوسرے شاگرد جو کہ ثقہ ہیں، اس کو ابن عباس پر موقوفاً روایت کرتے ہیں؛ اس پر امام ابو حاتم نے فرمایا کہ حُصَيْبُ بْنُ حَبِيبٍ کی حدیث جو کہ مرفوعاً مروی ہے، منکر ہے؛ کیوں کہ دوسرے لوگوں نے جو کہ ثقہ ہیں؛ اس کو موقوفاً روایت کیا ہے، لہذا موقوف روایت معروف ہے۔ یہ مثال پہلی تعریف کے اعتبار سے ہے۔

شاذ اور منکر کے درمیان نسبت

پہلے یہ بات ملحوظ خاطر ہو کہ نسبت کا اعتبار تین طرح سے کیا جاتا ہے: کبھی صدق کے اعتبار سے، کبھی وجود کے اعتبار سے اور کبھی مفہوم کے اعتبار سے، مفہوم کے اعتبار سے نسبت کا لحاظ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو چیزوں میں سے ہر ایک میں کسی ایسی چیز کا لحاظ کیا جائے کہ جس کا دوسری میں نہ لحاظ کیا جائے اور کسی دوسری چیز کا لحاظ دونوں میں کیا جائے، مصنف نے یہاں جو شاذ اور منکر کے درمیان نسبت ذکر کی ہے، وہ اسی معنی کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ جاننا چاہیے کہ مفہوم کے اعتبار سے شاذ اور منکر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ مخالفتِ راوی دونوں میں شرط ہے؛ لہذا مخالفت کے مفہوم میں دونوں جمع ہو جائیں گے اور شاذ میں راوی کا ثقہ یا صدوق ہونا ضروری ہے اور منکر میں اس کا ضعیف ہونا ضروری ہے؛ لہذا مذکورہ مفہوم میں دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں گے۔

لیکن صدق کے اعتبار سے دونوں میں تباہی کلی ہے۔ صدق کے اعتبار سے نسبت کا لحاظ

کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایک قضیہ کا دوسرے پر حمل کہا جائے وجود آیا عدم۔ اس معنی کے اعتبار سے دونوں میں بتاؤں کلی ہے؛ کیوں کہ شاذ کا کوئی فرد منکر کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے، اسی طرح منکر کا کوئی فرد شاذ کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ شاذ راوی مقبول کی روایت ہوتی ہے اور منکر راوی ضعیف کی روایت ہوتی ہے۔

حافظ ابن صلاح اور منکر

حافظ ابن صلاح نے شاذ اور منکر میں کوئی فرق نہیں کیا ہے؛ بلکہ دونوں کو ہم معنی کہا ہے، چنانچہ انھوں نے تحریر کیا ہے: فإنه أي المنكر بمعناه أي الشاذ: (مقدمة ابن الصلاح ص ۶۴) حافظ ابن کثیر نے انھیں کی اتباع کی ہے، چنانچہ تحریر فرمایا: وهو كالشاذ (اختصار علوم الحديث ص ۵۸) حدیہ ہے کہ علامہ ابن دقیق العید نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ان کی عبارت ہے: وهو كالشاذ: (لا اقتراح في بيان الاصطلاح ص ۱۷) مصنف نے اپنے قول: ”وقد غفل من سوى بينهما“ سے ان ہی حضرات پر رد فرمایا ہے۔

(و) مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ مِنَ (الْفَرْدِ النَّسْبِيِّ إِنْ) وَجَدَ بَعْدَ ظَنِّ كَوْنِهِ
فَرْدًا قَدْ (وَأَفْقَهُ غَيْرُهُ، فَهُوَ الْمُتَابِعُ) بِكَسْرِ الْمُوَحَّدَةِ. وَالْمُتَابَعَةُ عَلَى
مَرَاتِبٍ: إِنْ حَصَلَتْ لِلرَّائِي نَفْسِهِ، فَهِيَ التَّامَّةُ، وَإِنْ حَصَلَتْ لِشَيْخِهِ
فَمَنْ فَوْقَهُ، فَهِيَ الْقَاصِرَةُ، وَيُسْتَفَادُ مِنْهَا التَّقْوِيَةُ. مِثَالُ الْمُتَابَعَةِ: مَا رَوَاهُ
الشَّافِعِيُّ فِي ”الْأَمِّ“ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمرٍ أَنَّ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”الشَّهْرُ تِسْعُ
وَعِشْرُونَ، فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ
غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ“. فَهَذَا الْحَدِيثُ بِهَذَا اللَّفْظِ، ظَنَّ
قَوْمٌ أَنَّ الشَّافِعِيَّ تَفَرَّدَ بِهِ عَنْ مَالِكٍ، فَعَدُّوهُ فِي غَرَائِبِهِ؛ لِأَنَّ أَصْحَابَ
مَالِكٍ رَوَوْهُ عَنْهُ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ بِلَفْظٍ: ”فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ“؛
لَكِنْ وَجَدْنَا لِلشَّافِعِيِّ مُتَابِعًا، وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ الْقَعْنَبِيُّ،
كَذَلِكَ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ عَنْهُ، عَنْ مَالِكٍ، وَهَذِهِ مُتَابَعَةٌ تَامَةٌ.

توجہ: اور جس فرد نسبی کا ذکر ہو چکا، اگر اس کو فرد گمان کیے جانے کے بعد اس حال میں پایا جائے کہ اس کی دوسرے نے موافقت کی ہو، تو دوسرا ”متابع“۔ باء کے کسرہ کے ساتھ۔ ہے۔ متابعت کے چند مراتب ہیں: اگر خود راوی کو حاصل ہو، تو وہ ”تامہ“ ہے اور اگر راوی کے شیخ اور ان کے اوپر والے کو حاصل ہو، تو یہ ”قاصرہ“ ہے۔ متابعت سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ متابعت کی مثال: وہ حدیث ہے جس کو امام شافعی نے ”کتاب الام“ میں روایت کیا ہے امام مالک سے، وہ عبد اللہ بن دینار سے، وہ عبد اللہ بن عمر سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مہینہ (کبھی) انتیس کا ہوتا ہے، تو روزہ نہ رکھو، یہاں تک کہ چاند دیکھ لو اور روزہ نہ چھوڑو یہاں تک کہ چاند کو دیکھ لو۔ اگر تم پر چاند مخفی ہو جائے، تو گنتی تمیں مکمل کرو۔ کچھ لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ اس حدیث کو مذکورہ لفظ کے ساتھ روایت کرنے میں امام شافعی امام مالک سے منفرد ہیں؛ چنانچہ انھوں نے اس حدیث کو امام شافعی کی غریب حدیثوں میں شمار کیا ہے؛ اس لیے کہ امام مالک کے دوسرے شاگردوں نے ان سے اس حدیث کو مذکورہ سند کے ساتھ ہی اس لفظ: ”فان غم علیکم فاقدروا لہ“ کے ساتھ روایت کیا ہے؛ لیکن ہمیں امام شافعی کا ایک متابع مل گیا، وہ ہیں عبد اللہ بن مسلمہ قعنبی۔ اس حدیث کو امام بخاری نے اسی طرح روایت کیا ہے عبد اللہ بن مسلمہ سے اور وہ امام مالک سے۔ یہ ”متابعت تامہ“ ہے۔

متابعت کی تعریف

”متابعت“ باء کے فتح کے ساتھ ”تَابَعَ“ کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے موافقت کرنا، اصطلاح میں متابعت نام ہے فرد نسبی کے راوی کے موافق روایت کرنے کا۔

متابع کی تعریف

متابع: وہ راوی ہے جو فرد نسبی کے راوی کے موافق روایت کرے، لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا معنی میں صرف اور دونوں کا صحابی ایک ہو اور فرد نسبی کے اس راوی کو متابع (اسم مفعول) کہتے ہیں، یہ تعریف جمہور محدثین کے نزدیک ہے۔

شرح تعریف

اگر کسی راوی کے بارے میں یہ گمان ہو جائے، کہ وہ اپنے شیخ سے روایت کرنے میں منفرد ہے؛ لیکن تحقیق و تتبع سے کوئی راوی مل جائے جو اس راوی کے موافق روایت کر رہا ہو، خواہ لفظ اور معنی؛ دونوں میں موافق ہو یا صرف معنی میں موافق ہو، تو اس موافقت کرنے والے راوی کو متابع (اسم فاعل) کہا جاتا ہے اور اس فرد نسبہ کے راوی کو ”متابع“ (اسم مفعول) کہا جاتا ہے؛ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ دونوں کا صحابی ایک ہو۔ اگر صحابی بدل جائے، تو اس کو متابع و متابع نہیں کہا جائے گا۔

متابع کی دوسری تعریف

امام بیہقی اور ان کے تبعین کے نزدیک متابع: وہ راوی ہے جو فرد نسبہ کے راوی کے موافق لفظ اور معنی؛ دونوں میں روایت کرے۔ اگر صرف معنی میں موافق ہو اور لفظ دوسرا ہو، تو اس کو متابع نہیں کہا جائے گا اور ان کے نزدیک صحابی کا ایک ہونا ضروری نہیں ہے، اگر صحابی بدل جائے، پھر بھی متابع کہلائے گا۔

متابع کی تیسری تعریف

وہ راوی ہے جو دوسرے کے موافق روایت کرے، خواہ لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا صرف معنی میں اور خواہ صحابی ایک ہی ہو یا کوئی دوسرا بدل جائے۔ یہ دونوں تعریف مصنف نے ”شاہد“ کے بیان میں ص ۴۳ پر ذکر کیا ہے۔

متابعت کے مراتب

متابعت کے دو درجے ہیں: ایک ”تامة“ دوسرا ”قاصرة“ متابعت تامة: یہ ہے کہ فرد نسبہ کا راوی اپنے جس شیخ سے روایت کر رہا ہو، اسی شیخ سے دوسرا شخص اس کے موافق روایت

کرے۔ متابعت قاصرہ: یہ ہے کہ راوی فردنسی کے راوی کے شیخ سے روایت کرنے میں شریک نہ ہو؛ بلکہ شیخ الشیخ یا ان کے اوپر کے شیخ کے ساتھ روایت میں شریک ہو۔

تامہ اور قاصرہ کی وضاحت

اگر فردنسی کے راوی کے ساتھ روایت کرنے میں کوئی شریک ہو، تو اگر دونوں کے استاذ ایک ہی ہوں، تو اس کو متابعت تامہ کہتے ہیں اور اگر دوسرا راوی پہلے راوی کے استاذ یا اس کے اوپر کے درجے کا ہو، تو اس کو متابعت قاصرہ کہتے ہیں، مثلاً کوئی حدیث امام شافعی اس سند سے روایت کریں: مالک عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور لوگ یہ خیال کریں کہ امام شافعی امام مالک سے اس حدیث کو روایت کرنے میں منفرد ہیں؛ لیکن تحقیق کے بعد کوئی راوی مل جائے جو امام مالک سے اسی سند کے ساتھ اس حدیث کو روایت کر رہا ہو، تو یہ امام شافعی کے لیے متابعت تامہ ہوگی اور اگر کوئی ایسا راوی ملے جو نافع سے اسی سند کے ساتھ اسی حدیث کو روایت کر رہا ہو، تو امام شافعی کے لیے متابعت قاصرہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ راوی امام شافعی کے شیخ یعنی امام مالک کے ساتھ روایت میں شریک ہے اور متابعت تامہ میں وہ راوی خود امام شافعی کے ساتھ روایت میں شریک ہے۔

متابعت کا فائدہ

متابعت تامہ ہو یا قاصرہ، اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔

متابعت تامہ کی مثال

الشافعی عن مالک عن عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر رضی اللہ عنہما أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتی تروا الهلال، ولا تفطروا حتی تروہ، فإن غمّ علیکم فأكملوا العدة ثلاثین. رواہ الشافعی (فی الأم ۹۴/۲)

یہ حدیث فردنسی تھی؛ کیوں کہ لوگوں کا خیال یہ تھا کہ ”فأكملوا العدة ثلاثین“ کے لفظ کے ساتھ صرف امام شافعی نے امام مالک سے روایت کیا ہے؛ اس لیے کہ امام مالک کے دوسرے شاگردوں نے اس کو اسی سند سے ”فاقدروا“ کے لفظ سے روایت کیا ہے؛ لیکن ہم نے تلاش کیا، تو ”بخاری شریف“ میں ہم کو امام شافعی کا ”متابع“ مل گیا، وہ ہے عبد اللہ بن مسلمہ تعنی؛ کیوں کہ انھوں نے امام مالک سے اسی سند کے ساتھ بعینہ امام شافعی کی طرح ”فأكملوا العدة“ کے لفظ سے روایت کیا ہے۔

وَوَجَدْنَا لَهُ، أَيْضاً مُتَابِعَةً قَاصِرَةً فِي ”صَحِيحِ ابْنِ خُزَيْمَةَ“ مِنْ رِوَايَةِ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَلْفِظٍ: ”فَكَمِّلُوا ثَلَاثِينَ“، وَفِي ”صَحِيحِ مُسْلِمٍ“ مِنْ رِوَايَةِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بَلْفِظٍ ”فَاقْدِرُوا ثَلَاثِينَ“ وَلَا اقْتِصَارَ فِي هَذِهِ الْمُتَابِعَةِ، سِوَا أَنْ كَانَتْ تَامَةً، أَوْ قَاصِرَةً عَلَى اللفظ؛ بَل لَوْ جَاءَتْ بِالْمَعْنَى، لَكَفَى؛ لَكِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِكُونِهَا مِنْ رِوَايَةِ ذَلِكَ الصَّحَابِيِّ.

ترجمہ: اور ہم نے امام شافعی کے لئے ”متابعت قاصرہ“ بھی پایا ”صحیح ابن خزیمہ“ میں عاصم بن محمد کی روایت سے، وہ اپنے والد محمد بن زید سے اور وہ زید کے دادا حضرت عبد اللہ بن عمر سے، ”فأكملوا ثلاثین“ کے لفظ کے ساتھ اور ”صحیح مسلم“ میں عبید اللہ بن عمر کی روایت سے، وہ نافع سے اور وہ ابن عمر سے ”فاقدروا ثلاثین“ کے لفظ کے ساتھ اور مذکورہ متابعت میں؛ خواہ تامہ ہو یا قاصرہ، لفظ پر اکتفاء نہیں کیا جاتا ہے؛ بلکہ اگر صرف معنی میں موافق ہو، تو بھی کافی ہے؛ لیکن اسی صحابی کی روایت کے ساتھ خاص ہے۔

متابعت قاصرہ کی مثال

مذکورہ حدیث جس میں امام شافعی منفرد تھے؛ تلاش کرنے پر ان کے دو متابع مزید مل گئے؛ لیکن ان دونوں کی متابعت، قاصرہ ہے، ایک تو ”صحیح ابن خزیمہ“ میں، اس کی سند اس طرح

ہے، عاصم بن محمد عن محمد بن زید عن عبد اللہ بن عمر، اس روایت کا لفظ ہے: فکملوا ثلاثین، اس روایت میں آپ دیکھیں کہ محمد بن زید حضرت عبد اللہ بن عمر سے اسی طرح روایت کر رہے ہیں، جس طرح امام شافعی والی حدیث میں عبد اللہ بن دینار حضرت عبد اللہ بن عمر سے روایت کرتے تھے اور عبد اللہ بن دینار امام شافعی کے استاذ الاستاذ ہیں؛ لہذا محمد بن زید کی موافقت امام شافعی کے لیے متابعت قاصرہ ہوگی۔

دوسری ”صحیح مسلم“ میں ہے، اس کی سند اس طرح ہے: عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر، اس کا لفظ ہے ”فاقدروا ثلاثین“ اس روایت میں آپ غور کریں کہ نافع حضرت عبد اللہ بن عمر سے وہی بات روایت کر رہے ہیں، جو کہ امام شافعی والی حدیث میں حضرت عبد اللہ بن دینار، حضرت ابن عمر سے روایت کر رہے تھے اور عبد اللہ بن دینار امام شافعی کے استاذ الاستاذ ہیں؛ لہذا نافع کی موافقت امام شافعی کے لیے متابعت قاصرہ ہوگی۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ محمد بن زید کی روایت میں لفظ ”فکملوا ثلاثین“ ہے اور نافع کی روایت میں لفظ: ”فاقدروا ثلاثین“ ہے اور امام شافعی کی روایت میں لفظ: ”فأکملوا ثلاثین“ ہے، تو امام شافعی کی روایت کے لیے محمد بن زید اور نافع کی روایت کو متابعت قاصرہ کیسے کہا جاسکتا ہے؟ جب کہ متابع (اسم فاعل) اور متابع (اسم مفعول) کے الفاظ الگ الگ ہیں۔

مصنفؒ نے اپنے قول: ”لا اقتصار فی هذه المتابعة“ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اصطلاحی متابعت میں لفظ کا ایک ہونا شرط نہیں ہے؛ خواہ متابعت تامہ ہو یا قاصرہ؛ بلکہ اس میں یہ عموم ہے کہ لفظ اور معنی؛ دونوں میں موافق ہو یا صرف معنی میں موافق ہو اور جب آپ غور کریں گے، تو معلوم ہوگا کہ محمد بن زید اور نافع کی روایتوں کا معنی وہی ہے جو امام شافعی کی روایت کا معنی ہے؛ البتہ یہ شرط ضرور ہے کہ جو صحابی فرد نسبی کے راوی کی حدیث کا ہو، وہی متابع کی حدیث کا بھی ہو اور یہ شرط دونوں متابعتوں میں پائی جا رہی ہے؛ کیوں کہ جس طرح امام شافعی کی روایت میں صحابی

حضرت عبداللہ بن عمر ہیں، اسی طرح محمد بن زید اور نافع کی روایتوں میں بھی صحابی حضرت عبداللہ بن عمر ہی ہیں اور اسی طرح ”متابعت تامہ“ کی مثال میں حضرت عبداللہ بن مسلمہ ثعلبی کی روایت میں بھی صحابی حضرت عبداللہ بن عمر ہی ہیں۔ آپ پر یہ مخفی نہ رہے کہ یہ تفصیل متابع کی پہلی تعریف کے اعتبار سے ہے جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے، مصنف بھی ان ہی میں ہیں۔

فوائد: (۱) مصنف نے متابعت کو فرد نسبی کے ساتھ خاص کیا ہے، جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں؛ مگر بعض لوگوں نے کہا کہ فرد نسبی کی طرح فرد مطلق کی بھی متابعت ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ کوئی تابعی صحابی سے روایت کرنے میں منفرد سمجھا جائے اور تلاش کے بعد اس صحابی سے روایت کرنے والا دوسرا تابعی مل جائے، تو یہ فرد مطلق کی متابعت ہے؛ بلکہ بعض لوگوں نے یہاں تک کہا ہے کہ متابعت کو ”حدیث فرد“ کے ساتھ خاص نہ کیا جائے؛ بلکہ دونوں قسم سے عام رکھا جائے؛ لہذا اگر کسی حدیث کے متعلق یہ گمان ہو کہ اس کی دوسندیں ہیں اور تلاش کرنے کے بعد تیسری سند بھی مل جائے، تو یہ بھی متابعت ہے، اسی طرح اگر کسی حدیث کے متعلق یہ خیال ہو کہ اس کی تین سندیں ہیں اور تتبع کے بعد چوتھی سند بھی مل جائے، تو یہ بھی متابعت ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس کی متابعت کی جائے اس میں تین قول ہوئے: ایک یہ کہ صرف فرد نسبی کی ہوگی، دوسرا یہ کہ فرد مطلق اور فرد نسبی؛ دونوں کی ہوگی، تیسرا یہ کہ فرد کی دونوں قسموں کی ہوگی اور عزیز و مشہور کی بھی ہوگی۔

(۲) ”قد وافقہ غیرہ فهو المتابع“ اس عبارت میں آپ غور کریں، تو معلوم ہوگا کہ مصنف نے ”متابع“ کے لیے ثقہ ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے؛ لہذا متابع حدیث حسن کا راوی بھی ہو سکتا ہے، جس طرح حدیث صحیح کا راوی ہو سکتا ہے؛ بلکہ ضعیف راوی بھی متابع ہو سکتا ہے؛ لیکن ہر ضعیف نہیں، صرف وہ ضعیف جس کا ضعف قابل تحمل ہو اور جس کا ضعف شدید ہو، مثلاً یہ کہ وہ متعمد بالکذب ہو یا واضح حدیث ہو، تو وہ اصطلاح میں متابع نہیں ہو سکتا ہے، یعنی اس کی متابعت سے تقویت کا فائدہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام دارقطنی کہتے ہیں: فلان ضعیف یعتبر بہ، و فلان ضعیف لا یعتبر بہ۔ ہاں، یہ یاد رہے کہ لغت کے اعتبار سے ہر اس

راوی کو متابع کہا جاسکتا ہے جو دوسرے کے موافق روایت کرے؛ ہر چند کہ اس کا ضعف شدید ہی کیوں نہ ہو، شرح نخبة الفكر ص ۱۴ پر، حدیث عمر کے متعلق مصنف کا قول: ”وقد وردت لهم متابعات“ اسی قبیل سے ہے، اسی لیے اس کے بعد ”لا يعتبر بها“ کا اضافہ کیا ہے۔

(وإن وجد متن) یروی من حدیث صحابی آخر (یُشبهه) فی اللفظ والمعنی، أوفی المعنی فقط (فهو الشاهد) ومثاله فی الحدیث الذی قدّمناه: مارواه ”النسائی“ من رواية محمد بن حنین عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ، فذكر مثل حدیث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء، فهذا باللفظ، وأما بالمعنی، فهو مارواه البخاری من رواية محمد بن زياد عن أبي هريرة، بلفظ: ”فإن غم عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين“. وخصّ قوم المتابعة بما حصل باللفظ، سواء كان من رواية ذلك الصحابي أم لا، والشاهد بما حصل بالمعنی كذلك. وقد تطلّق المتابعة على الشاهد وبالعكس، والأمر فيه سهل.

ترجمہ: اور اگر کوئی ایسا متن پایا جائے جو دوسرے صحابی کی حدیث سے مروی ہو اور وہ فرد نسبی کے لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا صرف معنی میں مشابہ ہو، تو وہ ”شاہد“ ہے۔ حدیث سابق میں اس کی مثال وہ روایت ہے جس کو امام نسائی نے محمد بن جبیر کی روایت سے بیان کیا ہے، وہ ابن عباس سے اور وہ آپ ﷺ سے، پھر بعینہ اسی طرح ذکر کیا جس طرح کہ عبد اللہ بن دینار نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے ذکر کیا تھا۔ یہ تو شاہد لفظ میں ہے؛ لیکن معنی میں شاہد وہ حدیث ہے جس کو امام بخاری نے محمد بن زیاد کی روایت سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس لفظ: ”فإن غم عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين“ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ کچھ لوگوں نے متابع کو خاص کیا ہے اس موافقت کے ساتھ جو کہ لفظ میں حاصل ہو، خواہ اسی صحابی کی روایت سے ہو یا نہ ہو اور شاہد کو خاص کیا ہے اس موافقت کے ساتھ جو کہ معنی میں ہو اسی طرح (یعنی اسی صحابی کی روایت سے ہو یا نہ ہو) اور کبھی متابعت کا اطلاق شاہد پر اور اس کا برعکس بھی ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں معاملہ آسان ہے۔

شاہد کی تعریف

شاہد: وہ متن حدیث ہے جو فرد نسبی کے لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا صرف معنی میں موافق ہو اور دونوں کا صحابی علاحدہ ہو۔

شرح تعریف

اگر کسی حدیث کو فرد گمان کر لیا جائے، تو دیکھا جائے کہ اس کے راوی کا کوئی ”متابع“ ہے یا نہیں، اگر ہے تو فیہا، ورنہ تو دیکھا جائے کہ حدیث فرد کے صحابی کے علاوہ کسی دوسرے صحابی سے کوئی ایسی حدیث مروی ہے جو کہ حدیث فرد کے لفظ اور معنی؛ دونوں میں موافق ہے یا صرف معنی میں موافق ہے، اگر ہے تو یہ حدیث، حدیث فرد کے لیے ”شاہد“ ہے۔ اگر لفظ اور معنی دونوں میں مشابہ ہو، تو اس کو ”شاہد فی اللفظ“ کہتے ہیں اور اگر صرف معنی میں مشابہ ہو، تو اس کو ”شاہد فی المعنی“ کہتے ہیں۔

شاہد کی مثال

متابع کے بیان میں امام شافعی کی جو حدیث ذکر کی گئی ہے، اس کے لیے وہ حدیث شاہد ہے جس کی تخریج امام نسائی نے کی ہے، اس کی سند یہ ہے: محمد بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور حدیث کے الفاظ بعینہ وہی ہیں جو کہ امام شافعی کی حدیث کے ہیں، جس کے صحابی حضرت ابن عمر ہیں۔ گویا حضرت ابن عباس کی یہ حدیث امام شافعی کی حدیث کے لیے ”شاہد فی اللفظ“ ہے اور امام شافعی کی اسی حدیث کے لیے ”شاہد فی المعنی“ وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے، اس کی سند یہ ہے: محمد بن زیاد عن أبي هريرة عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ”فإن غم عليكم، فأكملوا عدة شعبان ثلاثين“

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا معنی وہی ہے جو کہ امام شافعی کی حدیث کا ہے،

جس کے صحابی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں؛ لیکن الفاظ میں یہ فرق ہے کہ امام شافعی کی حدیث کا لفظ ”فأكملوا العدة“ ہے اور حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”فأكملوا عدة شعبان“ ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ امام شافعی کی حدیث میں ”فإن غم“ کا لفظ ہے اور حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”فإن أغمى“ کا لفظ ہے (جیسا کہ بعض نسخوں میں ہے) اور ”أغمى“ کا معنی وہی ہے، جو کہ ”غم“ کا ہے؛ لہذا حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث امام شافعی کی حدیث کے لیے ”شاہد فی المعنی“ ہے۔

شاہد کی دوسری تعریف

حافظ ابن صلاح، امام نووی اور علامہ عراقی وغیرہم کے نزدیک شاہد: وہ حدیث ہے جو دوسری حدیث کے معنی میں موافق ہو؛ خواہ اس کا صحابی وہی ہو یا دوسرا ہو اور متابع: وہ راوی ہے جو لفظ میں دوسرے راوی کے موافق روایت کرے؛ خواہ دونوں کا صحابی ایک ہی ہو یا علاحدہ ہو۔ متابع کے بیان میں بھی یہ تعریف دوسرے نمبر پر ذکر کی گئی ہے۔

شاہد کی تیسری تعریف

شاہد کا اطلاق بسا اوقات متابع پر کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ متابع کا اطلاق شاہد پر کر دیا جاتا ہے، گویا دونوں مترادف ہیں اور ہر وہ حدیث یا راوی جو دوسری حدیث یا راوی کے موافق ہو، اس کو متابع بھی کہا جاسکتا ہے اور شاہد بھی کہا جاسکتا ہے۔ اس میں کسی طرح کا کوئی حرج نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں سے مقصود تقویت ہی ہے، خواہ نام کچھ بھی رکھ دیا جائے۔

فوائد (۱) مصنف نے یہاں یہ ذکر کیا ہے کہ متابع اور شاہد میں سے ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہوتا ہے؛ لیکن امام نووی نے شرح مسلم میں یہ ذکر کیا ہے کہ متابع کو شاہد تو کہا جاتا ہے؛ لیکن شاہد کو متابع نہیں کہا جاتا ہے۔ (شرح مسلم)

(۲) متابع کو راوی کی صفت اور شاہد کو حدیث کی صفت محدثین کی اصطلاح کے اعتبار سے ہے۔

(۳) مصنف نے یہ بات مطلق کہی ہے کہ اگر کوئی حدیث جو کہ دوسرے صحابی سے مروی ہو، حدیث فرد کے موافق ہو، تو اس کو شاہد کہیں گے؛ لیکن دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے کہ جب متابع نہ ملے، تو شاہد کو تلاش کیا جائے گا۔

(۴) شاہد کے راوی کا بھی ثقہ ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ اس راوی کی حدیث بھی شاہد ہو سکتی ہے جو کہ تنہا قابل استدلال نہ ہو؛ لیکن یہ یاد رہے کہ ہر ضعیف کی حدیث شاہد نہیں ہو سکتی ہے۔

(و) اَعْلَمُ أَنَّ (تَتَّبِعَ الطَّرِيقَ) مِنَ الْجَوَامِعِ، وَالْمَسَانِيدِ، وَالْأَجْزَاءِ (لِذَلِكَ) الْحَدِيثِ الَّذِي يُظَنُّ أَنَّهُ فَرْدٌ، لِيُعْلَمَ هَلْ لَهُ مُتَابِعٌ أَمْ لَا، هُوَ (الْإِعْتِبَارُ) وَقَوْلُ ابْنِ الصَّلَاحِ: ”مَعْرِفَةُ الْإِعْتِبَارِ، وَالْمُتَابِعَاتِ، وَالشَّوَاهِدِ“ قَدْ يُؤْهِمُ أَنَّ الْإِعْتِبَارَ قَسِيمٌ لَهُمَا، وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ بَلْ هُوَ هَيْئَةُ التَّوَصُّلِ إِلَيْهِمَا. وَجَمِيعُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُقْبُولِ، تَحْصُلُ فَائِدَةُ تَقْسِيمِهِ بِإِعْتِبَارِ مَرَاتِبِهِ عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: جان لو کہ جوامع، مسانید اور اجزاء سے مختلف سندوں کو تلاش کرنا، اس حدیث کے لیے جس کے فرد ہونے کا گمان ہو، تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس کا متابع (اور اسی طرح شاہد) ہے یا نہیں، یہی ”اعتبار“ ہے۔ حافظ ابن صلاح کے اس قول: ”معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد“ سے یہ وہم ہوتا ہے کہ ”اعتبار ان دونوں کی قسیم ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ وہ تو دونوں تک پہنچنے کی صورت ہے۔ مقبول کی مذکورہ تمام قسموں کی طرف تقسیم کا فائدہ، ان کے مراتب کے اعتبار سے، تعارض کے وقت حاصل ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

اعتبار کی تعریف

الاعتبار هو تتبع طرق الحديث الذي يظن أنه فرد لمعرفة المتابعات و الشواهد. یعنی اعتبار: نام ہے متابعات اور شواہد کو جاننے کے لیے، اس حدیث کی سندوں کو تلاش کرنے کا جس کے بارے میں فرد ہونے کا گمان ہو۔

شرح تعریف

اگر کسی حدیث کے متعلق یہ خیال ہو کہ وہ حدیث فرد ہے، تو مختلف کتب حدیث، مثلاً جوامع، مسانید اور اجزاء وغیرہ میں اس کی دوسری سندوں یا اس کے ہم معنی دوسری حدیثوں کو اس غرض سے تلاش کرنا کہ معلوم ہو جائے کہ اس حدیث فرد کا کوئی متابع یا شاہد ہے یا نہیں، اسی تلاش و تحقیق کا نام ”اعتبار“ ہے، گویا عمل اعتبار ہی کے ذریعہ متابعات اور شواہد تک پہنچا جاتا ہے۔

کتب حدیث کے اقسام

کتب حدیث کی تصنیف کے متعدد طریقے ہیں، جن کا بیان شرح نخبۃ الفکر، ص ۱۲۰ پر آ رہا ہے، وہیں اس کی تفصیل ذکر کی جائے گی، یہاں صرف ان تینوں کی وضاحت کی جاتی ہے، جن کو مصنف نے یہاں ذکر کیا ہے، چنانچہ جوامع، جامع کی جمع ہے۔ جامع: وہ کتاب ہے جس میں آٹھ فنون ہوں: (۱) سیر (۲) آداب (۳) تفسیر (۴) عقائد (۵) فتن (۶) احکام (۷) اشراط ساعت (۸) مناقب۔ مسانید، مسند کی جمع ہے۔ مسند: وہ کتاب ہے جس میں ہر صحابی کی مرویات علاحدہ ذکر کی گئی ہو۔ صحابی کی ترتیب خواہ حروف تہجی پر ہو یا افضلیت پر یا سابقیت فی الاسلام پر۔ جیسے: مسند امام احمد بن حنبل، جامع مسانید امام اعظم وغیرہ۔

اجزاء، جزء کی جمع ہے۔ جزء: وہ کتاب ہے جس میں کسی ایک صحابی کی تمام مرویات کو جمع کر دیا گیا ہو، یا کسی ایک موضوع سے متعلق تمام حدیثوں کو جمع کر دیا گیا ہو۔ جیسے: امام بخاری کی جزء رفع الیدین اور جزء القراءة خلف الامام۔

فائدہ: صحاح ستہ میں سے بخاری اور ترمذی بالاتفاق جامع ہیں؛ البتہ مسلم کے متعلق اختلاف ہے، صاحب قاموس علامہ مجد الدین فیروز آبادی شیرازی اور بہتوں نے اس کو جامع کہا ہے؛ جب کہ دوسروں نے اس کا انکار کیا ہے۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ کتاب التفسیر اس میں بہت ہی مختصر ہے، جس نے اس کو کالعدم سمجھا، اس نے جامع ہونے کی نفی کی اور جس نے مختصر ہی کو معتبر خیال کیا اس نے اس کو ”جامع“ کہا۔

حافظ ابن صلاح کی عبارت پر اعتراض

حافظ ابن صلاح نے یہ عنوان قائم کیا ہے: معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد مصنف اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ عبارت ٹھیک نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اعتبار متابعات اور شواہد کی تقسیم و مقابل ہے؛ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے؛ بلکہ اعتبار تو متابعات اور شواہد تک پہنچنے کا وسیلہ و ذریعہ ہے اور اس وہم کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار کو متابع اور شواہد کے ساتھ بطریق عطف ذکر کیا ہے اور وہ دونوں آپس میں تقسیم ہیں، تو یہ وہم ہوا کہ اعتبار بھی ان دونوں کی تقسیم ہے؛ لہذا عبارت اس طرح ہونی چاہیے: معرفة الاعتبار للمتابعات والشواهد

علامہ قاسم بن قطلوبغا کی طرف سے اس کا جواب

علامہ موصوف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن صلاح کی عبارت ٹھیک ہے؛ کیوں کہ عطف میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا تقسیم ہو؛ بلکہ عطف کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے مغائر ہوں اور اعتبار میں اور متابع و شواہد میں مغائرت پائی جا رہی ہے؛ کیوں کہ کسی چیز کی طرف پہنچنے کا ذریعہ و وسیلہ اس چیز کا غیر ہی ہوتا ہے؛ لہذا عبارت بدلنے کی ضرورت نہیں ہے۔ (القول المبتکر علی شرح نخبة الفكر ص: ۱۱۶)

تقسیم، قسم اور مقسم کی تعریف

تقسیم: وہ چیز ہے جو کسی چیز کا مقابل ہو اور اس کے ساتھ امر کلی کے ماتحت داخل ہو۔ جیسے: اسم، یہ فعل اور حرف کا مقابل ہے اور ان کے ساتھ ”کلمہ“ کے تحت داخل ہے۔ قسم: وہ چیز ہے جو کسی چیز کے تحت داخل ہو اور اس سے خاص ہو۔ جیسے: اسم، فعل اور حرف؛ تینوں میں سے ہر ایک کلمہ کی قسم ہے؛ کیوں کہ اس کے تحت داخل ہے اور اس سے خاص ہے۔ مقسم: وہ چیز ہے جس کے تحت ایک سے زائد افراد ہوں۔ جیسے کلمہ کہ اسم، فعل اور حرف اس کے افراد ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہے کہ ما قبل میں مقبول کی متعدد قسموں کی طرف تقسیم کی گئی ہے، جن کے مراتب آپس میں مختلف ہیں، یہ تقسیم بے سود ہے؛ کیوں کہ جب سب مقبول ہیں اور سب پر عمل کرنا ضروری ہے، تو الگ الگ قسم بنانے کا کیا فائدہ؟

اس کا جواب مصنف نے اپنے قول: ”و جمیع ما تقدم“ سے دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے تقسیم فائدہ سے خالی نہیں ہے؛ کیوں کہ جب کسی مسئلے میں ان کے اندر تعارض ہوگا، تو وہ قسم راجح ہوگی جس کا مرتبہ بڑا ہے اور کم رتبے والی قسم مرجوح ہوگی، مثلاً صحیح لذاتہ اور صحیح لغيرہ میں یا حسن لذاتہ اور حسن لغيرہ میں تعارض ہو، تو لذاتہ، لغيرہ کے مقابلے میں راجح ہوگی، تو تقسیم بے سود کیسے ہوئی؟۔

(ثُمَّ الْمَقْبُولُ) يَنْقَسِمُ أَيْضًا إِلَى مَعْمُولٍ بِهِ، وَغَيْرِ مَعْمُولٍ بِهِ؛ لِأَنَّهُ (إِنْ سَلِمَ مِنَ الْمُعَارَضَةِ) أَي لَمْ يَأْتِ خَبَرٌ يُضَادُّهُ، (فَهُوَ الْمُحْكَمُ) وَأُمِثِلَتْهُ كَثِيرَةٌ (وَإِنْ عُورِضَ) فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعَارِضُهُ مَقْبُولًا مِثْلَهُ، أَوْ يَكُونَ مَرْدُودًا، وَالثَّانِي لَا أَثَرُ لَهُ؛ لِأَنَّ الْقَوِيَّ لَا يُؤَثِّرُ فِيهِ مُخَالَفَةُ الضَّعِيفِ. وَإِنْ كَانَتِ الْمُعَارَضَةُ (بِمِثْلِهِ)، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُمَكِّنَ الْجَمْعُ بَيْنَ مَدْلُولَيْهِمَا بَغَيْرِ تَعَسُّفٍ، أَوْ لَا (فَإِنْ أُمَكِّنَ الْجَمْعُ فَهُوَ) النَّوْعُ الْمُسَمَّى بِـ (مُخْتَلِفِ الْحَدِيثِ)

ترجمہ: پھر مقبول کی معمول بہ اور غیر معمول بہ کی طرف بھی تقسیم ہوتی ہے؛ کیوں کہ اگر وہ مخالفت سے محفوظ ہو، یعنی اس کے معارض کوئی دوسری خبر نہ ہو، تو وہ ”محکم“ ہے۔ اس کے مثالیں بکثرت ہیں اور اگر (دوسری حدیث سے) اس کا معارضہ ہو، تو دو حال سے خالی نہیں تو اس کی معارض حدیث اسی کی طرح مقبول ہوگی، یا مردود ہوگی، دوسرا (مردود ہونا) اگر میں مؤثر نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ قوی میں ضعیف کی مخالفت مؤثر نہیں ہوتی ہے اور اگر اس کا معارضہ اپنے مثل (مقبول) سے ہو، تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو بے جا تکلف کے بغیر دونوں

کے مفہوموں میں تطبیق ممکن ہوگی یا نہیں، اگر تطبیق ممکن ہے، تو اس کو ”مختلف الحدیث“ سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حدیث مقبول کی دوسری تقسیم

حدیث مقبول کی پہلی تقسیم اپنی ذات کے اعتبار سے تھی، جس کے نتیجے میں چار اقسام: صحیح لذاتہ، صحیح لغيرہ، حسن لذاتہ اور حسن لغيرہ حاصل ہوئے تھے، یہاں سے اس کی دوسری تقسیم دوسری حدیث کے بہ نسبت کر رہے ہیں۔ اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: معمول بہ اور غیر معمول بہ ان کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔

دلیل حصر

دو ہی قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حدیث مقبول دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس کے معارض کوئی دوسری حدیث موجود ہوگی یا نہیں، اگر موجود نہیں ہے، تو اس کو ”محکم“ کہتے ہیں اور اگر موجود ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو معارض حدیث بھی اسی طرح مقبول ہوگی جس طرح پہلی حدیث مقبول ہے یا مقبول نہیں ہوگی، اگر دوسری صورت ہے، تو ایسے معارض سے کوئی فرق نہیں پڑے گا؛ کیوں کہ ایک قوی ہے اور دوسری ضعیف ہے اور ضعیف کی مخالفت قوی میں مؤثر نہیں ہوتی ہے اور اگر پہلی صورت ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو دونوں کے مفہوم میں بغیر کسی تکلف کے تطبیق ممکن ہوگی، یا نہیں: اگر پہلی صورت ہے، تو اس کو ”مختلف الحدیث“ کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہے یعنی یا تو مطلق تطبیق ممکن ہی نہ ہو یا ممکن تو ہو؛ مگر بہت ہی تکلف کے ساتھ، بہر صورت وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو تاریخ وغیرہ کے ذریعہ مقدم اور مؤخر کا علم ہوگا یا نہیں (یعنی دونوں میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے؟) اگر پہلی صورت ہے، تو جو حدیث مؤخر ہو اس کو ”ناخ“ کہتے ہیں اور جو مقدم ہو، اس کو ”منسوخ“ کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو کسی ایک کے ساتھ وجہ ترجیح شامل ہوگی یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے تو جس کے ساتھ وجہ ترجیح ہو، اس کو ”راجح“ کہتے ہیں اور

دوسرے کو ”مرجوح“ کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس کو ”متوقف فیہ“ کہتے ہیں۔
اس دلیل میں آپ غور کیجئے، تو معلوم ہوگا کہ سات طرح کی حدیثیں ہوں گی: (۱) محکم
(۲) مختلف الحدیث (۳) ناسخ (۴) منسوخ (۵) رائج (۶) مرجوح (۷) متوقف فیہ اور ان
میں سے پہلی، دوسری، تیسری اور پانچویں معمول بہ ہیں اور چوتھی، چھٹی اور ساتویں غیر معمول
بہ ہیں، معلوم ہوا کہ ان ہی دو قسموں میں منحصر ہے، کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔

معمول بہ اور غیر معمول بہ کی تعریف

معمول بہ: وہ حدیث مقبول ہے جس پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ اس کے اقسام
چار ہیں: محکم، مختلف الحدیث، ناسخ اور رائج۔ غیر معمول بہ: وہ حدیث مقبول ہے جس پر عمل
کرنے میں کوئی رکاوٹ ہو۔ اس کے اقسام تین ہیں: منسوخ، مرجوح اور متوقف فیہ۔ کل
اقسام سات ہوں گی، ہر ایک کی تعریف اور ان سے متعلقہ مباحث دلیل حصر کی ترتیب کے
ساتھ ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں۔

محکم کی تعریف

محکم: وہ حدیث مقبول ہے جس کے معارض کوئی دوسری حدیث موجود نہ ہو۔

محکم کی مثال

اکثر حدیثیں اسی قسم کی ہیں۔ بطور تمثیل یہ ہیں: لا یقبل اللہ صلاة بغیر طہور، إن أشد
الناس عذابا یوم القيامة المصرون، إنما الأعمال بالنیات۔

مختلف الحدیث کی تعریف

وہ مقبول حدیثیں ہیں جن کا مدلول بظاہر متعارض ہو اور ان میں تطبیق ممکن ہو۔
ہوائند: لأنه إن سلم“ یہ مقبول کے دو قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل حصر دو طرح
کی ہوتی ہے: ایک عقلی، دوسری استقرائی۔ دلیل حصر عقلی: وہ دلیل ہے جس میں ”إما“ اور ”أو“

کے ذریعہ تمام اقسام کا استقصاء کیا گیا ہو۔ اس قسم کی دلیل کے بعد اس چیز کی نئی قسم کا دستیاب ہونا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ مذکورہ دلیل میں ہے۔ دلیل حصر استقرائی: وہ دلیل ہے جو اس طرح کی نہ ہو۔ اس دلیل کے بعد اس چیز کی کسی نئی قسم کا دستیاب ہونا ممکن ہے۔

”آي لم يات خبر بضاده“ یہ معارضہ کی تفسیر نہیں ہے؛ بلکہ ”سلم من المعارضة“ کی تفسیر ہے۔ ”مقبولا مثله“، ”مثلثیت سے مراد نفس قبول میں برابر ہونا، درجات اور مراتب میں مثل ہونا تعارض کے لیے ضروری نہیں ہے؛ لہذا صحیح اور اصح کا معارضہ ہو سکتا ہے، اسی طرح صحیح اور حسن کا معارضہ بھی ہو سکتا ہے۔ یہ بات خود مصنف نے اپنے تقریر درس میں فرمائی ہے، جیسا کہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ نے اپنے حاشیے میں نقل کیا ہے۔ (القول المبتکر ص ۱۱۷)

”بغير تعسف“ تعسف حد سے زیادہ تکلف کو کہتے ہیں۔ خود مصنف نے اس قید کے ذکر کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اگر کوئی تطبیق میں حد سے زیادہ تکلف سے کام لے، تو دوسرے کے لیے جائز ہے کہ اس کو قبول نہ کرے اور اس کے بعد کے مراتب: نسخ و ترجیح کی طرف رجوع کرے۔ (ایضاً ص ۱۱۸)

”مختلف الحديث“ لام کے کسرہ کے ساتھ اسم فاعل ہے، یہی زیادہ مستعمل ہے، تقدیر عبارت ہے: حدیث مختلف مدلولہ الظاہری۔ لام کے فتح کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اس وقت مصدر میس ہوگا۔

ومثل له ابن الصلاح بحديث: ”لا عَدْوَى وَلَا طِيْرَةٌ“ مع
حديث: ”فَرَمَنَ الْمَجْدُومَ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ“ وَكِلَاهُمَا فِي
الصَّحِيحِ، وَظَاهِرُهُمَا التَّعَارُضُ. وَوَجْهُ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا أَنَّ هَذِهِ
الْأَمْرَاضَ لَا تُعْدِي بِطَبْعِهَا؛ لَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ مُخَالَطَةَ
الْمَرِيضِ بِهَا لِلصَّحِيحِ سَبَبًا لِإِعْدَائِهِ مَرَضَهُ، ثُمَّ قَدِيتَخَلَّفَ ذَلِكَ عَنْ
سَبَبِهِ، كَمَا فِي غَيْرِهِ مِنَ الْأَسْبَابِ، كَذَا جَمَعَ بَيْنَهُمَا ابْنُ الصَّلَاحِ
تَبَعًا لِغَيْرِهِ.

ترجمہ: حدیث: ”لا عدوی ولا طيرة“ کو اس حدیث: ”فَرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ فَرَارُكَ مِنَ الْأَسَدِ“ کے ساتھ مختلف الحدیث کی مثال میں ابن صلاح نے پیش کیا ہے، دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور دونوں کا مدلول ظاہری باہم متعارض ہے۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یہ امراض اپنی طبیعت کی وجہ سے متعدی نہیں ہوتے ہیں؛ لیکن ان امراض کے مریضوں کے، تندرست کے ساتھ اختلاط کو اللہ تعالیٰ نے اس کے مرض کو متعدی کرنے کا سبب بنا دیا ہے، پھر مرض کا متعدی ہونا اپنے سبب سے کبھی الگ بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسرے اسباب میں بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح ابن صلاح نے دوسرے کی اتباع میں دونوں میں تطبیق دی ہے۔

مختلف الحدیث کی مثال

اس کی مثال میں حافظ ابن صلاح نے یہ حدیثیں ذکر کی ہیں: (۱) ”لا عدوی ولا طيرة“ (۲) ”فَرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ فَرَارُكَ مِنَ الْأَسَدِ“ پہلی حدیث دوسری حدیث کی معارض ہے؛ جب کہ دونوں صحیح ہیں۔

شرح احادیث اور بیان تعارض

”عدوی“ یہ ”إِعداء“ کا اسم مصدر ہے، جیسا کہ ”دعوی“ ”ادعاء“ کا اور ”تقوی“ ”اتقاء“ کا اسم مصدر ہے۔ اس کا معنی ہے تندرست آدمی کو اسی جیسی چیز کا لاحق ہونا جس طرح کسی مریض کو ہے۔ ”طيرة“ یہ مصدر ہے، جیسا کہ ”خيرة“۔ اس وزن پر ان دونوں کے علاوہ کوئی اور مصدر نہیں ہے۔ اس کا معنی ہے کسی چیز سے بدفانی لینا، جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب وہ کسی سفر کے قصد سے باہر نکلتے اور کسی پرندے وغیرہ کو دائیں طرف اڑتے ہوئے دیکھتے، تو اس سے حسن فال لیتے اور کہتے کہ یہ سفر مبارک ہوگا اور سفر پر نکل جاتے اور اگر کسی پرندے وغیرہ کو بائیں طرف اڑ کر جاتے ہوئے دیکھتے، تو بدفالی لیتے اور ارادہ سفر ترک کر دیتے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ”طيرة“ ”حسن فال اور بدفال“ دونوں کے لیے مستعمل ہے؛ لیکن زیادہ تر اس کا استعمال بدفالی کے لیے ہوتا ہے اور حسن فال کے لیے

لفظ ”قال“ زیادہ تر مستعمل ہوتا ہے۔ انجام کار پہلے جملے کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی مرض متعدی نہیں ہوتا ہے اور دوسرے جملے کا مطلب یہ ہوا کہ بدفالی لینا باطل ہے۔

دوسری حدیث میں رسالت مآب ﷺ نے امت کو اس بات کا حکم دیا ہے کہ جس شخص کو کوڑھ کا مرض لاحق ہو جائے اس سے اسی طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو۔ اگر آپ ذرا غور کریں، تو معلوم ہوگا کہ دوسری حدیث اور پہلی حدیث کے جملہ اولی کے مضمون میں بظاہر تعارض ہے؛ کیوں کہ دوسری حدیث میں کوڑھ کے مریض سے بھاگنے کا تاکید حکم دیا گیا اور اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ کہیں کوڑھ دوسرے میں بھی متعدی نہ ہو جائے؟ اور پہلی حدیث میں صاف کہا گیا ہے کہ مرض متعدی نہیں ہوتا ہے۔

حافظ ابن صلاح کی تطبیق

مذکورہ دونوں حدیثوں کے تعارض کو ختم کرنے کے لیے مختلف تطبیقیں ذکر کی گئی ہیں، حافظ ابن صلاح نے امام مالک و امام شافعی کی اتباع میں یہ تطبیق ذکر کی ہے کہ پہلی حدیث میں مرض کے بالذات اور بالطبع متعدی ہونے کی نفی کی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عقیدہ تھا کہ بعض امراض، مثلاً کوڑھ، برص وغیرہ بالذات متعدی ہو جاتے ہیں؛ لہذا اس حدیث میں اسی عقیدہ بد کا قلع قمع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں کوڑھی سے بھاگنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ بعض امراض مثلاً کوڑھ وغیرہ میں اختلاط، مرض کے متعدی ہونے کے اسباب میں سے ہے، یعنی عادت اللہ یہی جاری ہے کہ بعض امراض کے مریض کے ساتھ تندرست آدمی کے اختلاط کو مرض کے متعدی کرنے کا سبب بنا دیتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اختلاط پایا جاتا ہے اور تعدیہ نہیں ہوتا ہے؛ جیسا کہ پانی پینا سیرابی کا اور کھانا شکم سیری کا سبب ہے؛ لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کھانے پینے کے باوجود سیرابی اور شکم سیری نہیں ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ تعدیہ کا سبب اختلاط پایا جائے، تو مرض متعدی ہو سکتا ہے، اسی لیے اس سبب سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ نفی بالذات تعدیہ کی ہے اور اثبات تعدیہ بالسبب کی ہے، پھر تعارض کہاں رہا؟

وَالْأَوَّلَىٰ فِي الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ نَفْيَهُ ﷺ: لِلْعَدْوَىٰ
 بَاقٍ عَلَىٰ عُمُومِهِ، وَقَدْ صَحَّ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ
 وَسَلَّمَ: "لَا يُعْدِي شَيْءٌ شَيْئًا"، وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَ
 صَحْبِهِ وَسَلَّمَ لِمَنْ عَارَضَهُ بِأَنَّ الْبَعِيرَ الْأَجْرَبَ يَكُونُ فِي الْإِبِلِ
 الصَّحِيحَةِ، فَيُخَالِطُهَا فَتَجْرِبُ، حَيْثُ رَدَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: "فَمَنْ
 أَغْدَى الْأَوَّلَ؟" يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ ابْتَدَأَ ذَلِكَ فِي الثَّانِي كَمَا
 ابْتَدَأَهُ فِي الْأَوَّلِ. وَأَمَّا الْأَمْرُ بِالْفِرَارِ مِنَ الْمَجْدُومِ، فَمِنْ بَابِ
 سَدِّ الدَّرَائِعِ؛ لِتَلَايَتِهِ لِلشَّخْصِ الَّذِي يُخَالِطُهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ
 بِتَقْدِيرِ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءً لِابْتِدَاءِ الْعَدْوَى الْمَنْفِيَّةِ، فَيُظَنُّ أَنَّ ذَلِكَ
 بِسَبَبِ مُخَالَطَتِهِ، فَيَعْتَقِدُ صِحَّةَ الْعَدْوَى، فَيَقْعُ فِي الْحَرَجِ، فَأَمَرَ
 بِتَحْنِيهِ حَسْمًا لِلْمَادَّةِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: دونوں حدیثوں میں بہتر تطبیق یہ بات ہے کہ آپ ﷺ کا "تعدیہ" کی نفی فرمانا
 اپنے عموم پر باقی ہے (اور ایسا کیوں نہ ہو) جب کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان: "لا یعدی شیئ
 شیئاً" (کوئی چیز کسی میں متعدی نہیں ہوتی) صحیح طور پر ثابت ہے اور یہ فرمان بھی ثابت ہے کہ
 ایک شخص نے آپ ﷺ سے اس طرح معارضہ کیا کہ خارش زیادہ اونٹ تندرست اونٹ میں
 گھل مل جاتے ہیں اور ان کو خارش والا بنادیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے اس کے جواب میں یہ
 بات کہی: "فمن أعدی الأول؟" (پہلے اونٹ میں کس نے متعدی کیا؟) مطلب یہ ہے کہ جس
 طرح پہلے اونٹ میں وہ مرض اللہ تعالیٰ نے ابتداء پیدا کیا ہے اسی طرح دوسرے اونٹ میں بھی
 ابتداء ہی پیدا کیا ہے۔ البتہ مجذوم سے بھاگنے کا حکم سد ذرائع کے قبیل سے ہے، تا کہ اس شخص کو
 جس کا کوڑھی وغیرہ سے اختلاط ہو، ابتداء بقضاء الہی نہ کہ بسبب تعدیہ منفیہ کے، کوڑھ وغیرہ
 اتفاقاً پیدا نہ ہو جائے اور وہ یہ خیال کرنے لگے کہ یہ مرض اختلاط کی وجہ سے ہوا ہے اور تعدیہ
 مرض کی صحت کا اعتقاد کر کے حرج و تنگی میں مبتلا ہو جائے، اس لیے (اعتقاد بد کو) جڑ سے اکھاڑ
 نے کے لیے اس سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔

حافظ ابن حجر کی تطبیق

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث ”لاعدوی“ میں تعدیہ کی نفی کو عام رکھنا ہی بہتر ہے، ابن صلاح کی طرح اس کو ذات کے ساتھ خاص کرنا اچھا نہیں ہے؛ لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ مرض کسی طرح بھی متعدی نہیں ہوتا ہے، نہ بالذات اور نہ بالسبب۔ اس کی تائید ان دونوں حدیثوں سے ہوتی ہے: ایک حدیث میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”لا یعدی شیئ شیئاً“ اس میں ”لا یعدی“ مطلق ہے، ہر طرح کے تعدیہ کی نفی کی گئی ہے اور اس دوسری حدیث سے بھی مذکورہ بات کی تائید ہوتی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے باصرار کہا تھا کہ تندرست اونٹوں کے ساتھ خارش زدہ اونٹوں کے اختلاط کی وجہ سے تندرست اونٹ بھی خارش زدہ ہو جاتے ہیں، یعنی تندرست کا خارش میں مبتلا ہونا اختلاط کے سبب کی وجہ سے ہے۔ آپ ﷺ نے اس کو یہ جواب دیا کہ بات ایسی نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر بات یہی ہوتی، تو سوال یہ ہے کہ پہلا خارش زدہ اونٹ کیوں خارش والا ہوا؟ جب کہ اس کا کسی خارش اونٹ کے ساتھ اختلاط نہیں ہوا؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خداوند قدوس ہی نے اپنی قدرت سے پہلے اونٹ میں خارش پیدا فرمائی ہے، اسی طرح اسی نے دوسرے اونٹ میں بھی خارش پیدا کی ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مرض بالسبب بھی متعدی نہیں ہوتا ہے، جس طرح کہ بالذات متعدی نہیں ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ حدیث ”لاعدوی“ میں ہر طرح کے تعدیہ کی نفی کی گئی ہے؛ خواہ وہ بالطبع ہو یا بالسبب۔ رہا دوسری حدیث میں مجذوم سے بھاگنے کا حکم، تو وہ سوء اعتقاد سے بچانے کے لیے ہے؛ کیوں کہ اگر کوئی شخص کوڑھی وغیرہ کے ساتھ رہے اور بقضاء الہی اس میں بھی وہ مرض پیدا ہو جائے، تو ممکن ہے کہ وہ یہ اعتقاد کر بیٹھے کہ مجھ میں یہ مرض فلاں شخص کا متعدی ہو گیا ہے؛ لہذا اس کو اس اعتقاد بد سے بچانے کے لیے کوڑھی سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔

مزید تطبیقیں

قاضی ابوبکر مقلانی نے ایک تیسری توجیہ کی ہے، وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تعدیہ کی نفی عام ہے اور دوسری حدیث میں جذام کو اس سے مستثنیٰ کر لیا گیا ہے۔

بعض لوگوں نے چوتھی توجیہ یہ کی ہے کہ پہلی حدیث میں تو نفی عام ہی ہے؛ البتہ دوسری حدیث میں کوڑھی سے بھاگنے کا حکم اس کی دلداری کے لیے ہے؛ کیوں کہ وہ تندرست آدمی کو دیکھے گا، تو اس کی مصیبت بڑھ جائے گی اور افسوس میں اضافہ ہو جائے گا۔ (تدریب الراوی

۱۷۶/۲ - الباعث الحثیث ص ۱۷۵)

پانچویں توجیہ یہ کی گئی ہے کہ نفی اعتقاد کے لیے ہے اور بھاگنے کا حکم فعل کے لیے ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے طاعون کے شہر میں داخلہ سے منع فرمایا، جب کہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے کہ غیر اللہ کی کوئی تاثیر نہیں ہے۔

علامہ علی قاری نے چھٹی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ بھاگنے کا حکم ضعفاء کے لیے بطور رخصت کے ہے اور پہلی حدیث کامل توکل کرنے والوں کے لیے ہے، جیسا کہ خود آپ ﷺ نے مجزوم کے ساتھ کھایا ہے۔ (شرح الشرح ۳۶۸)

وقد صَنَّفَ فِي هَذَا النُّوعِ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ كِتَابَ "اِخْتِلَافِ الْحَدِيثِ"؛ لَكِنَّهُ لَمْ يَقْصُدْ اسْتِعَابَهُ، وَصَنَّفَ فِيهِ بَعْدَهُ ابْنُ قُتَيْبَةَ، وَالطَّحَاوِيُّ وَغَيْرُهُمَا.

ترجمہ: اس نوع کے اندر امام شافعی رحمہ اللہ نے کتاب "اختلاف الحديث" تصنیف کی ہے؛ لیکن ان کا مقصود استقصاء نہیں تھا، پھر اس فن میں ابن قتیبہ اور امام طحاوی وغیرہ نے تصنیف کیا ہے۔

مختلف الحدیث میں تصنیف

اس فن میں سب سے پہلے امام شافعیؒ نے "اختلاف الحديث" تصنیف کی ہے؛ لیکن

یہ ان کی مستقل تصنیف نہیں ہے؛ بلکہ ان کی کتاب: ”الأم“ کا ایک جزء ہے یہی وجہ کہ اس میں تمام احادیث متعارضہ کا استیعاب بھی نہیں کیا گیا ہے؛ بلکہ چند حدیثوں میں تطبیق ذکر کر کے دوسروں کے لیے راہ ہموار کر دی گئی ہے۔ ان کے بعد امام بخاری و امام مسلم کے شیخ ابن قتیبہ نے تصنیف کیا ہے، پھر امام طحاوی نے تصنیف کیا ہے، مؤخر الذکر کی کتاب کا نام: ”شرح معانی الآثار“ اور ”مشکل الأخبار“ ہے

فائدہ: علامہ طیبی رحمہ اللہ نے نسخ و منسوخ اور رائج و مرجوح کو بھی ”مختلف الحديث“ میں داخل کیا ہے۔ (الخلاصة في أصول الحديث ص ۶۰)

راقم عرض کرتا ہے کہ امام طحاوی نے ”شرح معانی الآثار“ میں جہاں تطبیق کا طریقہ دفع تعارض کے لیے اختیار کیا ہے، وہیں نسخ اور ترجیح کا طریقہ بھی اختیار کیا ہے؛ جیسا کہ اس کو پڑھنے والے پر مخفی نہیں ہے، تو اگر کتاب مذکور کا موضوع ”اختلاف الحديث“ ہے، تو علامہ طیبی کا موقف مصنف کے موقف کے مقابلے میں رائج معلوم ہوتا ہے۔

وإن لم يُمكنِ الجَمْعُ، فلا يخلُوا إما أن يُعرفَ التاريخُ (أولاً) فإن عُرِفَ (وُثِّبَتِ الْمُتَأَخَّرُ بِهِ) أَوْ بَأَصْرَحَ مِنْهُ (فهو النَّاسِخُ وَالْآخِرُ الْمَنْسُوخُ) وَالنَّسْخُ: رَفْعُ تَعْلُقِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ مُتَأَخِّرٍ عَنْهُ. وَالنَّاسِخُ: مَا يَدُلُّ عَلَى الرِّفْعِ الْمَذْكُورِ. وَتَسْمِيَّتُهُ نَاسِخًا مَجَازًا؛ لِأَنِ النَّاسِخَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. وَيُعْرَفُ النَّسْخُ بِأُمُورٍ، أَصْرَحُهَا: مَا وَرَدَ فِي النَّصِّ، كَحَدِيثِ بُرَيْدَةَ فِي ”صَحِيحِ مُسْلِمٍ“: ”كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَرُّوْهَُا، فَإِنَّهَا تُذَكَّرُ الْآخِرَةَ“. وَمِنْهَا مَا يَحْزِمُ فِيهِ الصَّحَابِيُّ بِأَنَّهُ مُتَأَخِّرٌ: ”كَقَوْلِ جَابِرٍ: ”كَانَ آخِرُ الْأُمَرَاءِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَرَكَ الْوُضُوءَ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ“. أَخْرَجَهُ أَصْحَابُ السَّنَنِ. وَمِنْهَا مَا يُعْرَفُ بِالتَّارِيخِ، وَهُوَ كَثِيرٌ.

ترجمہ: اگر تطبیق ممکن نہ ہو، تو (دو حال) سے خالی نہیں، یا تو تاریخ معلوم ہو جائے یا نہ ہو،

اگر معلوم ہو جائے اور تاریخ یا اس سے بھی زیادہ صریح کسی چیز کے ذریعہ مؤخر کا ثبوت ہو جائے، تو وہ ”ناسخ“ ہے اور دوسرا ”منسوخ“ ہے۔ نسخ: کسی حکم شرعی کے تعلق کو ختم کرنا ہے، ایسی دلیل شرعی کے ذریعہ جو اس سے مؤخر ہو اور ناسخ: وہ چیز ہے جو اس تعلق کو ختم کرنے پر دال ہو اور اس کو ”ناسخ“ کہنا مجازاً ہے؛ کیوں کہ درحقیقت ناسخ تو اللہ تعالیٰ ہے۔ نسخ کا علم چند چیزوں سے ہوتا ہے: سب سے صریح تو وہ ہے جس کا وقوع نص میں ہو۔ جیسے: ”صحیح مسلم“ میں حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: (میں تم کو قبروں کی زیارت سے منع کیا کرتا تھا، اب ان کی زیارت کیا کرو؛ کیوں کہ اس سے آخرت کی یاد آتی ہے) انھیں چیزوں میں سے وہ حدیث ہے کہ جس کے متعلق صحابی کو یقین ہو کہ وہ مؤخر ہے۔ جیسے: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول: (آپ ﷺ کا آخری عمل ماست النار سے وضو نہ کرنا ہے) اصحاب سنن نے اس کی تخریج کی ہے۔ انھیں چیزوں میں سے وہ حدیث ہے جس کا نسخ تاریخ سے معلوم ہو اور ایسا بکثرت ہے۔

شرح عبارت

اگر دو احادیث متعارضہ میں اعتدال کے ساتھ تطبیق ممکن نہ ہو، تو اس کی دو حالت ہوگی: ایک یہ کہ تاریخ یا اس سے بھی زیادہ صریح کوئی چیز مثلاً نص اور قول صحابی وغیرہ کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ مقدم ہے اور وہ مؤخر ہے، دوسرے یہ کہ کسی بھی طرح مقدم و مؤخر کا علم نہ ہو، دوسری حالت کا بیان آئندہ آتا ہے۔ اگر پہلی حالت ہے، تو حدیث مؤخر کو ”ناسخ“ اور حدیث مقدم کو ”منسوخ“ کہتے ہیں۔

نسخ کی تعریف

لغت میں اس کے دو معنی آتے ہیں: ایک زائل کرنا، مٹانا، جیسے: نسخۃ الشمس الظل (سورج نے سایہ کو زائل کر دیا۔) دوسرے منتقل کرنا: جیسے: نسخۃ الكتاب (میں نے کتاب کو نقل کیا۔) اصطلاح میں نسخ کہتے ہیں: مٹانے کے افعال سے کسی حکم شرعی کے تعلق کو، کسی ایسی شرعی دلیل کے ذریعہ ختم کرنے کو جو کہ اس سے مؤخر ہو۔

فوائد قیود

مصنفؒ نے ”تعلق“ کا لفظ بڑھایا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مکلفین کے افعال سے حکم شرعی کے تعلق ہی کو ختم کیا جاسکتا ہے، نفس حکم کو نہیں ختم کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ حکم تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جو کہ قدیم ہے۔ ”شرعی“ کے ذریعہ وہ چیز نکل گئی جو کہ حکم اصل کی وجہ سے مباح ہو؛ کیوں کہ مباح بحکم الاصل حکم شرعی کی وجہ سے مباح نہیں ہوتا ہے۔ ”متأخر“ اس کے ذریعہ وہ چیز نکل گئی؛ جو کہ حکم سے منقطع نہ ہو؛ بلکہ اس سے متصل ہو اور اس کی غایت کو بیان کرتا ہو، جیسے: استثناء وغیرہ۔

حدیث ناسخ کی تعریف

ناسخ: ہر وہ حدیث مقبول ہے جو افعال مکلفین سے سابق حکم شرعی کے ختم کرنے پر دلالت کرے۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور کو ناسخ کہنا اور اسی طرح دوسری چیزوں کو ناسخ کہنا مجازاً ہے؛ بلکہ درحقیقت یہ چیزیں نسخ پر دلالت کرنے والی ہیں؛ کیوں کہ فی الواقع ناسخ تو ذات باری تعالیٰ ہے؛ چنانچہ ارشاد ہے: ما ننسخ من آية أو ننسها الآية۔

حدیث منسوخ کی تعریف

منسوخ: ہر وہ حدیث مقبول ہے جس کے حکم شرعی کے تعلق کو دوسری مؤخر دلیل شرعی کے ذریعہ ختم کر دیا گیا ہو۔ مثالیں آگے آتی ہیں۔ (الخلاصة في أصول الحديث ص ۶۰)

مطلق منسوخ کے اقسام

اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) منسوخ الحکم والتلاوة معا۔ جیسے: حضرت ابراہیم علیہ السلام اور دوسرے انبیاء کرام کے صحیفے۔ (۲) منسوخ الحکم فقط دون التلاوة۔ جیسے، زانیہ عورت کے لیے پہلے حکم تھا: فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ الْآيَةَ يَهْ حَكَمُ ابْنُ تَو

منسوخ ہو گیا؛ مگر اس کی تلاوت باقی ہے۔ یہ قسم اکثر فقہاء اور محدثین کے نزدیک جائز ہے، جب کہ بعض کے نزدیک درست نہیں ہے (۳) منسوخ التلاوة دون الحکم۔ جیسے: کفارہ یمین میں حضرت ابن مسعود کی قراءت ”متتابعات“ ”فصیام ثلاثة ايام“ کے بعد۔ تابع کا حکم تو باقی ہے؛ مگر تلاوت منسوخ ہو گئی ہے۔ اس قسم میں بھی وہی اختلاف ہے جو کہ دوسری قسم کے اندر ہے۔ (۴) منسوخ وصف فی حکم، یعنی کسی حکم کے وصف کا منسوخ ہونا۔ احناف کے نزدیک یہ نسخ ہے، شوافع کے نزدیک تخصیص ہے۔ (مقدمة فتح الملہم ص ۸۶)

کیسے ہو نسخ کا علم؟

سوال یہ ہے کہ کن چیزوں سے نسخ کا علم ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ چار چیزوں سے ہوگا: (۱) سب سے صریح چیز تو یہ ہے کہ خود آپ ﷺ کسی چیز کو منع کرنے کے بعد اس کی اجازت مرحمت فرمادیں۔ جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تذكروا الآخرة“ زیارت قبور سے منع کرنے کے بعد اس حدیث میں آپ ﷺ نے اس کی اجازت دیدی ہے اور جیسے: ”كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فكلوا ما بدا لكم، اس میں قربانی کے گوشت کو تین دن سے زیادہ رکھنے کی ممانعت کے بعد اس کی اجازت دی گئی ہے۔

(۲) کسی چیز کے متعلق صحابی یقین کے ساتھ کہے کہ یہ مؤخر ہے۔ جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے: كان اخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار۔ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد وضو کرنے اور نہ کرنے کے متعلق آپ ﷺ کا عمل مختلف رہا ہے، کبھی آپ ﷺ نے اس کے بعد وضو فرمایا ہے، اور بسا اوقات وضو ترک کیا ہے۔ ان دونوں عملوں میں تعارض ہے؛ لیکن حضرت جابر رضی اللہ عنہ یقین کے ساتھ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کا آخری عمل ترک وضو ہے؛ لہذا یہ پہلے عمل کے لیے نسخ کی دلیل ہوگا اور جیسے: حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا قول: كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام، ثم أمر بالغسل. اگر کوئی شخص مجامعت کرے اور تواری حشفہ ہو جائے؛ مگر انزال

منی نہ ہو، تو اس پر غسل فرض ہو یا نہیں؟ ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نہیں فرض ہوا، چنانچہ ارشاد رسالت ہے: ”الماء من الماء“ پہلے ماء سے مراد غسل کا پانی ہے اور دوسرے ماء سے مراد منی کا پانی ہے، مطلب یہ ہے کہ غسل خروج منی کے بعد ہی ہوتا ہے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل فرض ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ دونوں حدیثیں باہم متعارض ہیں؛ مگر حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پہلی حدیث کا حکم ابتدائے اسلام میں بطور رخصت کے دیا گیا تھا؛ مگر اب منسوخ ہو گیا اور بغیر انزال کے بھی غسل کا حکم دیا گیا ہے۔

(۳) تاریخ کے : یہ نسخ کا علم ہوگا۔ اس کی مثالیں بکثرت ہیں، پھر بھی بطور نمونہ حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث: ”أفطر الحاجم والمحجوم“ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھنے لگانے والے اور لگوانے والے کا روزہ ختم ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث: ”احتجم النبی ﷺ وهو محرم صائم“ سے پتہ چلتا ہے کہ کچھنے لگوانے والے کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، گویا دونوں میں تعارض ہے؛ مگر حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ حضرت شداد کی حدیث، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے منسوخ ہے؛ کیوں کہ حضرت شدادؓ کی حدیث فتح مکہ ۸ھ کی ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث حجة الوداع ۱۰ھ کی ہے۔

(۴) اجماع ہر چند کہ نسخ نہیں ہوتا ہے؛ مگر دلائل اجماع سے نسخ کا علم ہوتا ہے، جیسے: حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ”كنا حجاجنا مع النبي ﷺ، فكنا نلبى عن النساء ونرمي عن الصبيان“ امام ترمذی نے فرمایا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ عورتوں کی طرف سے مرد تبلیہ نہیں کہیں گے۔ اس اجماع کی دلالت سے معلوم ہوا کہ مذکورہ حدیث منسوخ ہے (اختصار

علوم الحديث مع الباعث الحثيث ص ۱۶۹)

وليس منها ما يرويه الصحابي المتأخر الإسلام، معارضاً للمتقدم عليه، لاحتمال أن يكون سَمِعَهُ من صحابي آخر، أقدم من المتقدم المذكور، أو مثله، فأرسله. لكن إن وقع التصريح بِسَمَاعِهِ له من النَّبِيِّ ﷺ فَيَتَجَهَّ أَنْ يَكُونَ نَاسِخًا، بشرط أن يكون لم يَتَحَمَّلْ عَنْ النَّبِيِّ

صلى الله عليه وسلم شيئاً قبل إسلامه. وأما الإجماع، فليس بناسخ؛ بل يدل على ذلك.

توجہ: جن امور سے نسخ کا علم ہوتا ہے، ان میں سے یہ نہیں ہے کہ مؤخر الاسلام صحابی، مقدم الاسلام صحابی کے خلاف روایت کرے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ مؤخر الاسلام صحابی نے اس حدیث کو کسی ایسے دوسرے صحابی سے سنا ہو، جو اس مقدم الاسلام سے بھی زیادہ مقدم الاسلام ہو یا اسی کے مثل ہو اور اس حدیث کو مرسل بیان کر دیا ہو۔ البتہ اگر اس بات کی صراحت ہو جائے کہ مؤخر الاسلام نے اس حدیث کو آپ ﷺ سے سنا ہے، تو اس کا ناسخ ہونا متعین ہے، شرط یہ ہے کہ مؤخر الاسلام نے اسلام لانے سے پہلے آپ ﷺ سے کچھ سنا نہ ہو، (دوسرے حکم شرعی کے خلاف کسی حکم شرعی پر) اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا ہے، البتہ نسخ پر دلالت کرتا ہے۔

کیا مقدم الاسلام کی روایت کے خلاف مؤخر الاسلام کی

روایت دلیل نسخ ہو سکتی ہے؟

سوال یہ ہے کہ کوئی صحابی جو کہ قدیم الاسلام ہوں انھوں نے ایک حدیث روایت کی، مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، ایک دوسرے صحابی جو کہ جدید الاسلام پہلے کے مقابلے میں ہوں، جیسے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، انھوں نے بھی ایک حدیث روایت کی جو کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی معارض ہے، تو کیا حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے خلاف ہونا اس بات کی دلیل ہو سکتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث منسوخ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلیل نسخ نہیں بن سکتا ہے؛ اس لیے کہ نسخ کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ ناسخ یقینی طور سے مؤخر ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے؛ کیوں کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ مؤخر الاسلام نے، وہ حدیث آپ ﷺ سے براہ راست نہ سنی ہو؛ بلکہ کسی ایسے صحابی سے سنی ہو، جو کہ مقدم الاسلام سے بھی زیادہ مقدم الاسلام ہو، جیسے: سوال میں مذکور مثال کے اندر

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے اس کو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے سنا ہو جو کہ عبداللہ بن مسعود سے بہت پہلے اسلام لانے والے ہیں، یا کسی ایسے صحابی سے سنا ہو جو کہ اسلام لانے میں مقدم الاسلام کے ہم زمانہ ہو اور پھر مؤخر الاسلام نے اس واسطے کو حذف کر کے حدیث کی نسبت آپ ﷺ کی طرف کر دی ہو؛ لہذا مؤخر الاسلام کی حدیث کا مؤخر ہونا یقینی نہیں رہا؛ اس لیے وہ دلیل نسخ نہیں ہو سکتا ہے۔

تین شرطوں کے ساتھ وہ دلیل نسخ ہو سکتا ہے

البتہ اگر تین شرطیں پائی جائیں، تو مؤخر الاسلام کی روایت نسخ ہو سکتی ہے: ایک یہ کہ مؤخر الاسلام نے اس حدیث کے اندر آپ ﷺ سے براہ راست سننے کی صراحت کی ہو، جیسے: یہ کہے: سمعت رسول اللہ ﷺ يقول كذا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اسلام لانے سے پہلے آپ ﷺ سے کچھ بھی سن کر محفوظ نہ کیا ہو۔ اگر کچھ محفوظ کیا ہوگا، تو مؤخر الاسلام کی روایت کا مقدم الاسلام کی روایت سے مؤخر ہونا یقینی نہیں رہے گا؛ لہذا وہ دلیل نسخ بھی نہیں ہوگا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مؤخر الاسلام کے اسلام سے پہلے مقدم الاسلام کی وقات ہو گئی ہو، یا اس بات کا علم ہو گیا ہو کہ مؤخر الاسلام کے بعد مقدم الاسلام کی آپ ﷺ سے ملاقات نہیں ہوئی ہے، ورنہ تو یہ ممکن ہے کہ مؤخر الاسلام کا سماع مقدم الاسلام کے پہلے ہو، تب تو وہ نسخ نہیں ہو سکے گا۔ اس شرط کا ہونا ضروری ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کے واضح ہونے کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا ہے۔

کیا اجماع نسخ ہو سکتا ہے؟

اگر کسی ایسے حکم شرعی پر اجماع ہو جائے جو کہ دوسرے حکم شرعی کے خلاف اور معارض ہو، تو کیا وہ اجماع دوسرے حکم شرعی کے لیے نسخ ہوگا؟ ہرگز نہیں! اجماع کسی حکم شرعی کے لیے نسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی دو وجہ ہے: ایک یہ کہ اجماع تو امت کا ہوتا ہے، اس میں یہ طاقت کہاں کہ آپ ﷺ سے ثابت شدہ کسی امر کو وہ منسوخ کر دے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اجماع تو

آپ ﷺ کے پردہ فرما جانے کے بعد ہی کا معتبر ہے اور آپ ﷺ کے پردہ فرما جانے کے بعد نسخ کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ مذکورہ قسم کا اجماع دلیل نسخ ہو سکتا ہے، جیسا کہ راقم نے دلائل نسخ میں چوتھے نمبر پر اس کو ذکر کر دیا ہے۔

اولہ شرعیہ اربعہ میں کون نسخ ہو سکتا ہے؟

چاروں دلائل شرعیہ میں اجماع اور قیاس ہر گز نہیں نسخ ہو سکتے ہیں؛ البتہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ، دونوں نسخ ہوتے ہیں۔ یہاں چار صورتیں ہوں گی: (۱) کتاب کا نسخ کتاب سے۔ (۲) سنت کا نسخ سنت سے (۳) کتاب کا نسخ سنت سے۔ (۴) سنت کا نسخ کتاب۔ احناف کے نزدیک چاروں صورتیں جائز ہیں۔ شوافع کے نزدیک آخری دونوں صورتیں درست نہیں ہیں۔ (مقدمۃ فتح الملہم ص ۸۶)

وإن لم يُعرفِ التَّارِخُ، فلا يَخْلُو إما أن يُمكنَ تَرْجِيحُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ بِوَجْهِ مِنْ وَجُوهِ التَّرجِيحِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَتْنِ أَوْ بِالسَّنَادِ، أَوْ لَا. فَإِنْ أُمِّكِنَ التَّرجِيحُ، تَعَيَّنَ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ (وَالْأَ) فَلَا، فَصَارَ مَظَاهِرُهُ التَّعَارُضُ وَاقِعًا عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ: الْجَمْعُ إِنْ أُمِّكِنَ، فَاعْتِبَارُ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ، (فَالْتَرْجِيحُ) إِنْ تَعَيَّنَ. (ثُمَّ التَّوَقُّفُ) عَنِ الْعَمَلِ بِأَحَدِ الْحَدِيثَيْنِ. وَالتَّعْبِيرُ بِالتَّوَقُّفِ أَوْلَى مِنَ التَّعْبِيرِ بِالتَّسَاقُطِ؛ لِأَنَّ خَفَاءَ تَرْجِيحِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ لِلْمُعْتَبَرِ فِي الْحَالَةِ الرَّاهِنَةِ، مَعَ احْتِمَالِ أَنْ يَظْهَرَ لِغَيْرِهِ مَا خَفِيَ عَلَيْهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

توجہ: اور اگر تاریخ کا علم نہ ہو، تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو ایک کی دوسرے پر ترجیح، متن یا سند سے متعلق وجوہ ترجیح میں سے کسی وجہ ترجیح کے ذریعہ ممکن ہوگی یا نہیں، اگر ترجیح ممکن ہو، تو اس کی طرف رجوع کرنا متعین ہے، ورنہ تو اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا؛ لہذا جو حدیثیں باہم بظاہر متعارض ہوں، ان کے تعارض کا ازالہ اس ترتیب سے ہوگا،

(۱) تطبیق، اگر ممکن ہو (۲) نسخ و منسوخ کا اعتبار، (۳) ترجیح، اگر یہ متعین ہو (۴) پھر تو کسی ایک پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔ توقف کی تعبیر تساقط کی تعبیر سے اولیٰ ہے؛ کیوں کہ ایک حدیث کی دوسری پر ترجیح کا مخفی ہونا صرف حالت موجودہ میں اعتبار کرنے والے کے لحاظ سے ہے، ساتھ ہی یہ بھی احتمال ہے کہ اس پر جو مخفی ہے وہ دوسرے پر آشکارا ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

شرح عبارت

اگر تاریخ وغیرہ کے ذریعہ ورود حدیث کا وقت معلوم نہ ہو، جس کی وجہ سے نسخ و منسوخ کا علم نہ ہو سکے، تو اس وقت دو حالت ہوگی: ایک یہ کہ وجوہ ترجیح کے ذریعہ ایک حدیث متعارض کا دوسرے پر رائج ہونا ممکن ہو؛ خواہ ان وجوہ ترجیح کا تعلق اس حدیث کی سند سے ہو، جیسے: ایک میں سماع کی صراحت ہو اور دوسری میں عن یا قال کے ساتھ مروی ہو، یا متن سے ہو، جیسے: ایک نافی ہو اور دوسری مثبت ہو۔ یا ایک محرم ہو اور دوسری مباح ہو۔ دوسری حالت یہ کہ ترجیح ممکن نہ ہو، پہلی حالت میں ”ترجیح کا طریقہ“ اختیار کیا جائے گا اور دوسری حالت میں ان پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔

ترجیح کی تعریف

لغت میں اس کا معنی ہے: کسی چیز کو رائج اور فائق کرنا۔ اصطلاح میں کسی چیز کے ساتھ ایسی علامتوں کا مل جانا ہے جن سے وہ اپنے معارض سے قوی اور اس پر فائق ہو جائے

رائج اور مرجوح کی تعریف

وہ دو مقبول حدیثیں ہیں جو باہم متعارض ہوں اور ان میں تطبیق و نسخ ممکن نہ ہو؛ مگر کسی ایک کے ساتھ وجہ ترجیح پائی جاتی ہو۔ وجہ ترجیح جس کے ساتھ پائی جائے، وہ ”راجح“ ہے اور دوسری ”مرجوح“ ہے۔

وجوہ ترجیح کیا کیا اور کتنے ہیں؟

علامہ حازمیؒ نے اپنی کتاب: ”الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ“ میں پچاس وجوہ ترجیح بیان کیے ہیں اور انھیں کی طرف علامہ نوویؒ نے ”التقریب“ میں اور حافظ ابن صلاح نے ”مقدمة ابن الصلاح“، میں اشارہ کیا ہے اور علامہ عراقیؒ نے ”التقید والإيضاح“ میں ایک سو دس وجوہ ترجیح کو ذکر کیا ہے، نیز علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں سو سے زائد بیان کیا ہے؛ مگر ان کو سات انواع پر تقسیم کر دیا ہے، جن کو جاننا نہایت ضروری اور حفظ کرنا انتہائی آسان ہے، اس لیے ذیل میں ان کو بیان کیا جاتا ہے:

(۱) راوی کی حالت سے ترجیح۔ جیسے: کثرتِ روایات، علو اسناد، جب کہ روایات ثقہ ہوں اور فقہ روایات وغیرہ۔ (۲) تحمل حدیث کے وقت سے ترجیح، جیسے: بعد البلوغ سماع، قبل بلوغ سے رائج ہے۔ (۳) کیفیت روایت سے ترجیح۔ جیسے: حدثنا، و ”سمعت“ ”عن“ اور ”قال“، کے مقابلے میں رائج ہے۔ (۴) ورود حدیث کے وقت سے ترجیح۔ جیسے: بعد اسلام سننا قبل اسلام کے مقابلے میں رائج ہے، یا جس حدیث کی تاریخ معلوم نہ ہو وہ اس حدیث سے رائج ہے، جس کی تاریخ معلوم ہو اور وہ پہلے کی ہو۔ (۵) حدیث کے لفظ سے ترجیح۔ جیسے: خاص کو عام پر ترجیح یا حقیقت کو مجاز پر ترجیح، اسی طرح مفہوم موافق کو مخالف پر ترجیح۔ (۶) حکم کے ذریعہ ترجیح، جیسے: محرم کی میح پر ترجیح، یا نافی کی مثبت پر ترجیح۔ (۷) امر خارج سے ترجیح۔ جیسے: کسی حدیث کا ظاہر قرآن کے موافق ہونا یا سنت مشہورہ یا شریعت کے عام کلی ضابطوں کے موافق ہونا۔ (تدریب الراوی ۱۷۷/۲ - التقید والإيضاح ص ۲۲۵)

متوقف فیہ کی تعریف

ایسی دو مقبول حدیثیں ہیں، جو باہم متعارض ہوں اور ان میں تطبیق، نسخ اور ترجیح؛ کچھ بھی ممکن نہ ہو۔

احادیث متعارضہ میں دفع تعارض کے طریقے اور انکی ترتیب

احادیث میں نفس الامر کے اعتبار سے کبھی باہمی تعارض نہیں ہو سکتا ہے؛ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وما ينطق عن الهوى، ان هو الا وحى يوحى الایۃ۔ لیکن ہماری ناقص فہم کی بنیاد پر بسا اوقات بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، اس وقت ان پر عمل کرنے کے لیے دفع تعارض ضروری ہے، اس کے طریقے تین ہیں اور وہ اس ترتیب سے ہیں: (۱) تطبیق (۲) نسخ (۳) ترجیح۔ یعنی اگر کسی حدیث مقبول کے معارض کوئی دوسری حدیث مقبول موجود ہو تو سب سے پہلے دونوں میں تطبیق کی کوشش کی جائے گی، اگر وہ کارگر ہوگئی، تو فہماور نہ تو تاریخ وغیرہ کے ذریعہ مقدم ومؤخر کی معرفت حاصل کی جائے گی، اگر یہ حاصل ہوگئی، تو بہت اچھی بات ہوگی، اس وقت مقدم منسوخ اور مؤخر نسخ ہوگی اور اگر یہ چیز حاصل نہیں ہوئی، تو وجوہ ترجیح کے طریقے کو عمل میں لایا جائے گا اگر یہ بھی نہ ہو سکا، تو ان احادیث پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔ یہ ترتیب شوافع اور جمہور کے نزدیک ہے۔

احناف کے نزدیک ترتیب

علماء احناف کی عبارتیں اس سلسلے میں مختلف ہیں: ”توضیح“ میں یہ ترتیب ہے: (۱) ترجیح، (۲) نسخ (۳) تطبیق۔ ”اصول سرحی“ میں یہ ترتیب ہے: (۱) ترجیح، (۲) تطبیق، (۳) نسخ۔ حافظ ابن ہمام کی ”التحریر“ میں یہ ترتیب ہے: (۱) نسخ، (۲) ترجیح (۳) تطبیق۔

(إمعان النظر ص ۹۴ - ۹۵)

اگر دفع تعارض کا کوئی طریقہ ممکن نہ ہو تو.....؟

اگر دفع تعارض کے لیے مذکورہ تینوں طریقوں میں سے کوئی بھی ممکن نہ ہو، تو ان احادیث پر عمل کرنے سے ”توقف“ کیا جائے گا اور ایسی احادیث کو ”متوقف فیہ“ کہا جائے گا۔ اکثر لوگوں کی زبان پر مشہور ہے کہ: إذا تعارض الدلیلان، تسافطاً یعنی اگر دو دلیلیں باہم

متعارض ہوں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ مصنف ان پر چوٹ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ توقف کی تعبیر تساقط کی تعبیر سے اولیٰ ہے اور اس کی دو وجوہات ہیں: ایک یہ کہ ساقط کی تعبیر سے پتا چلتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے تساقط عن العمل رہیں گی، حالاں کہ حالت موجودہ میں کسی شخص پر ایک حدیث کی ترجیح کا ظاہر نہ ہونا، یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس کی کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے؛ بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک شخص پر فی الوقت اس کی وجہ ترجیح مخفی ہو اور دوسرے پر ظاہر ہو جائے؛ بلکہ یہ بھی عین ممکن ہے کہ ایک ہی شخص پر موجودہ حالت میں ترجیح مخفی ہو؛ مگر آئندہ اس پر ظاہر ہو جائے اور دوسری وجہ یہ کہ ادلہ شرعیہ کے لیے ”ساقط“ کا لفظ بولنا سوء ادبی سے خالی نہیں ہے۔

(ثُمَّ الْمَرْدُودُ) وَمَوْجِبُ الرَّدِّ (إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِسَقْطٍ) مِنْ إِسْنَادٍ (أَوْ طَعْنٍ) فِي رَأْيٍ عَلَى اخْتِلَافٍ وَجْهِهِ الطَّعْنِ، أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِأَمْرِ يَرْجِعُ إِلَى دَيَانَةِ الرَّائِي، أَوْ إِلَى ضَبْطِهِ. (فَالسَّقْطُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ مَبَادِيءِ السَّنَدِ مِنْ) تَصَرُّفٍ (مُصَنَّفٍ أَوْ مِنْ آخِرِهِ) أَيِ الْإِسْنَادِ (بَعْدَ التَّابِعِيِّ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، فَالْأَوَّلُ الْمُعْلَقُ) سِوَاءَ كَانِ السَّقْطُ وَاحِدًا أَمْ أَكْثَرَ. وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُعْضَلِ الْآتِي ذِكْرُهُ، عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِهِ. فَمِنْ حَيْثُ تَعْرِيفُ الْمُعْضَلِ بِأَنَّهُ: سَقَطَ مِنْهُ اثْنَانِ فَصَاعِدًا، يَجْتَمِعُ مَعَ بَعْضِ صُورِ الْمُعْلَقِ، وَمِنْ حَيْثُ تَقْيِيدُ الْمُعْلَقِ بِأَنَّهُ مِنْ تَصَرُّفِ الْمُصَنَّفِ مِنْ مَبَادِيءِ السَّنَدِ، يَفْتَرِقُ مِنْهُ؛ إِذْ هُوَ أَعْمٌ مِنْ ذَلِكَ.

ترجمہ: پھر مردود اور رد کا مقتضی یا تو سند کا سقوط ہوگا یا راوی پر جرح ہوگا، اس حال میں کہ وجوہ جرح مختلف ہیں، عام ازیں کہ جرح ایسی چیز کی وجہ سے ہو جس کا تعلق راوی کے تدین سے ہو یا اس کے ضبط سے ہو۔ تو سقوط راوی یا تو مصنف کے تصرف کرنے کی وجہ سے آغاز سند سے ہوگا یا آخر سند سے تابعی کے بعد ہوگا یا ان کے علاوہ ہوگا، اگر پہلا ہے، تو ”معلق“ ہے؛ خواہ ساقط راوی ایک ہو یا زیادہ ہوں۔ معلق اور معضل جس کا ذکر آئے گا، ان کے درمیان عموم

وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ معضل کی اس تعریف کے لحاظ سے کہ معضل: وہ ہے جس کی سند سے دو یا ان سے زیادہ روایات حذف ہوں گے، معضل معلق کی بعض صورتوں کے ساتھ اکٹھا ہو جائے گا اور معلق کی اس قید کے ساتھ کہ وہ: مصنف کے تصرف کرنے کی وجہ سے آغاز سند سے ہوگا، معضل اس سے جدا ہو جائے گا؛ کیوں کہ معضل آغاز سند کی قید سے عام ہے۔

مردود کا بیان

جب مصنف ”خبر واحد کی پہلی قسم: خبر مقبول کے بیان سے فارغ ہو گئے، تو اس کی دوسری قسم یعنی خبر مردود کو بیان کرنا شروع کیا۔ واضح ہو کہ کوئی بھی حدیث فی نفسہ مردود نہیں ہو سکتی ہے؛ بلکہ اس کو بیان کرنے والے روایات کی خرابی کی وجہ سے کسی بھی حدیث کو مردود کہا جاتا ہے۔

حدیث کو رد کرنے کے اسباب

مجموعی طور پر اسباب رد دو ہیں: ایک راوی کا حذف ہونا، دوسرے راوی کا مجروح ہونا؛ خواہ جرح کی کوئی بھی وجہ کیوں نہ ہو اور خواہ وہ وجہ راوی کی دیانت سے متعلق ہو یا اس کے ضبط سے متعلق ہو۔

وجوہات جرح اور ان کے اقسام

جرح راوی کی دس وجوہ ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ان وجوہ کی ہے جو کہ اس کی عدالت سے متعلق ہیں اور دوسری قسم ان وجوہ کی ہے جو کہ اس ضبط سے تعلق رکھتے ہیں۔ انشاء اللہ ان کی تفصیل اپنے مقام پر آ رہی ہے۔

حذف راوی کے اعتبار سے مردود کے اقسام

ایک یا چند روایات کے حذف ہونے کے اعتبار سے مردود کی چار قسمیں ہیں: (۱) معلق،

(۲) مرسل، (۳) معضل (۴) منقطع۔ ان کی دلیل حصر یہ ہے کہ راوی یا تو آغاز سند سے حذف ہوگا یا اخیر سند سے تابعی کے بعد حذف ہوگا یا اس کا حذف مذکورہ صورتوں کے علاوہ پر ہوگا، اگر پہلی صورت ہے، تو اس کو ”معلق“ کہیں گے اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس کو ”مرسل“ کہیں گے اور اگر تیسری صورت ہے، تو اس کی دو حالت ہے: ایک یہ کہ اولیت اور آخریت کی قید کے بغیر ایک راوی حذف ہوگا یا ایک سے زیادہ؛ مگر لگاتار نہیں دوسری حالت یہ ہے کہ ایک سے زیادہ روات حذف ہوں گے لگاتار، اگر پہلی حالت ہے، تو اس کو ”منقطع“ کہیں گے اور اگر دوسری حالت ہے، تو اس کو ”معضل“ کہیں گے۔

معلق کی تعریف

معلق وہ حدیث مردود ہے جس کی سند کے آغاز سے مصنف کتاب نے ایک یا زیادہ روات حذف کر دیئے ہوں۔

معضل کی تعریف

معضل: وہ حدیث مردود ہے جس میں اولیت اور آخریت کی قید کے بغیر کسی بھی مقام سے دو یا زیادہ روات مسلسل حذف ہو گئے ہوں۔ اس کا محل تو آگے تھا؛ لیکن معضل اور معلق کے درمیان نسبت کی تفہیم کے لیے یہاں ذکر کرنا ناگزیر تھا۔

معلق اور معضل کے درمیان نسبت

مفہوم کے اعتبار سے، دونوں میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ اگر مصنف نے آغاز سند سے دو یا زیادہ روات کو مسلسل حذف کر دیا، تو اس حدیث کو ”معلق“ بھی کہہ سکتے ہیں اور ”معضل“ بھی۔ معلق اس لیے کہ آغاز سند سے مصنف نے حذف کیا ہے اور معضل اس لیے کہ مسلسل دو یا زیادہ روات ساقط ہیں۔ (یہ مادۂ اجتماع ہے) اور اگر مصنف نے آغاز سند سے ایک کو حذف کیا ہو یا زیادہ کو کیا ہو؛ مگر مسلسل نہیں، تو اس کو ”معلق“ تو

کہیں گے؛ لیکن معضل نہیں کہیں گے (یہ ایک مادۂ افتراق ہے) اور اگر مصنف نے دو یا زیادہ روایت مسلسل حذف کر دیئے ہوں؛ مگر آغازِ سند کے علاوہ سے، تو اس کو ”معضل“ کہیں گے۔ ”معلق“ نہیں کہیں گے۔ (یہ دوسرا مادۂ افتراق ہے جس کو مصنف نے بیان نہیں کیا ہے۔)

وَمِنْ صُورِ الْمُعْلَقِ: أَنْ يُحْذَفَ جَمِيعُ السَّنَدِ، وَيُقَالَ مَثَلًا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. وَمِنْهَا: أَنْ يُحْذَفَ إِلَّا الصَّحَابِيُّ، أَوْ إِلَّا الصَّحَابِيُّ وَالتَّابِعِيُّ مَعًا. وَمِنْهَا: أَنْ يُحْذَفَ مِنْ حَدِّثِهِ وَيُضَيَّفُهُ إِلَى مَنْ فَوْقَهُ. فَإِنْ كَانَ مَنْ فَوْقَهُ شَيْخًا لِذَلِكَ الْمُصَنِّفِ، فَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ هَلْ يُسَمَّى تَعْلِيقًا أَوْ لَا؟ وَالصَّحِيحُ فِي هَذَا التَّفْصِيلِ: فَإِنْ عُرِفَ بِالنَّصِّ، أَوْ الْإِسْتِقْرَاءِ أَنَّ فَاعِلَ ذَلِكَ مُدْلَسٌ، قُضِيَ بِهِ، وَإِلَّا فَتَعْلِيقٌ. وَإِنَّمَا ذَكَرَ التَّعْلِيقَ فِي قِسْمِ الْمَرْدُودِ لِلْجَهْلِ بِحَالِ الْمَحْذُوفِ، وَقَدْ يُحْكَمُ بِصِحَّتِهِ إِنْ عُرِفَ بِأَنْ يَجِيءَ مُسَمًّى مِنْ وَجْهِ آخَرَ.

ترجمہ: معلق کی ایک صورت یہ ہے کہ تمام سند کو حذف کر کے مثلاً اس طرح کہا جائے: ”قال رسول الله ﷺ“ ایک صورت یہ ہے کہ صحابی کو چھوڑ کر تمام سند کو حذف کر دے، یا صحابی اور تابعی کو چھوڑ کر تمام سند کو حذف کر دے۔ ایک صورت یہ ہے کہ اس شخص کو حذف کر دے جس نے اس سے بیان کیا ہے اور اس کے اوپر والے کی طرف منسوب کر دے، پھر اگر اوپر والا شخص اس مصنف کا استاذ ہو، تو اس میں اختلاف ہے کہ اس کو ”تعلیق“ کہا جائے گا یا نہیں؟ صحیح یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے: وہ یہ کہ اگر نص یا تتبع سے یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا کرنے والا ”مدلس“ ہے، تو ”تدلیس“ کا فیصلہ کیا جائے گا، ورنہ تو تعلیق ہے۔ تعلیق کو مردود کی قسم میں اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ محذوف کا حال معلوم نہیں ہوتا ہے اور کبھی معلق پر صحت کا حکم بھی لگایا جاتا ہے، اگر دوسرے طریق سے محذوف کا متعین ہو کر آنا معلوم ہو جائے۔

معلق کی متعدد صورتوں کا بیان

معلق کی مختلف اور متعدد صورتیں ہیں: (۱) تمام سند حذف کر کے اس طرح کہے: قال

رسول اللہ ﷺ کذا۔ یا یہ کہے: فعل رسول اللہ ﷺ کذا یا فعل بحضرة النبي ﷺ کذا۔ (۲) صحابی کو چھوڑ کر تمام سند کو حذف کر دے، مثلاً یہ کہے: عن عمر عن النبي ﷺ قال کذا۔ (۳) صحابی اور تابعی کو چھوڑ کر تمام سند کو حذف کر دے، مثلاً یہ کہے: عن علقمة عن عمر عن النبي ﷺ قال کذا۔ (۴) مصنف اپنے شیخ جس سے حدیث سنی ہے، اس کو حذف کر دے اور اوپر والے کی طرف اس حدیث کی نسبت کر دے؛ مگر اس شرط کے ساتھ کہ اوپر والا شخص مصنف کا استاذ براہ راست نہ ہو۔

اور اگر اوپر والا شخص مصنف کا براہ راست استاذ ہو، تو یہاں پر اختلاف ہے کہ اس کی حدیث کو ”معلق“ اور اس کے اس عمل کو ”تعلیق“ کہا جائے گا یا نہیں؟

کچھ لوگوں کے اعتقاد کے مطابق کہا جائے گا اور کچھ لوگوں کے اعتقاد کے مطابق نہیں کہا جائے گا؛ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس مسئلے میں تفصیل ہے: وہ یہ ہے کہ اگر کسی امام کی تصریح یا خوب تتبع و تلاش سے معلوم ہو کہ ایسا کرنے والا مصنف مدلس ہے، تو اس کی حدیث کو ”معلق“ نہیں کہا جائے گا؛ بلکہ اس کو ”مدلس“ کہا جائے گا اور اگر یہ معلوم ہو کہ ”مدلس“ نہیں ہے، تو اس کو ”معلق“ اور اس عمل کو ”تعلیق“ کہا جائے گا۔

معلق مردود کیوں ہے؟

معلق کو اقسامِ مردود میں اس لیے شمار کیا گیا ہے کہ اس میں کوئی راوی حذف ہوتا ہے اور جب وہ حذف ہے، تو اس کی حالت یعنی عدالت و ضبط کا بھی علم نہیں ہوتا ہے اور ظاہری بات ہے کہ جب مذکورہ دونوں چیزیں معلوم نہیں، تو اس کی حدیث مقبول کیسے ہو سکتی ہے؟ البتہ اگر کسی دوسری سند میں محذوف شخص نام یا کنیت وغیرہ کے ذریعہ تعین ہو جائے، تو وہ حدیث معلق مقبول ہوگی، بشرطیکہ قبولیت کے تمام اوصاف اس میں جمع ہوں۔

فإن قال: جميع من أخذفه ثقات، جاء ت مسألة التعدیل علی الإبهام، وعند الجمهور لا یقبل حتی یسمی؛ لکن قال ابن الصلاح هنا: ”إن وقع الحذف فی کتاب التزمّت صحته، كالبخاری،

وَمُسْلِمٍ، فَمَا أَتَى فِيهِ بِالْجَزْمِ، دَلَّ عَلَى أَنَّهُ ثَبَتَ إِسْنَادُهُ عِنْدَهُ، وَإِنَّمَا حُذِفَ لِعَرَضٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ، وَمَا أَتَى فِيهِ بِغَيْرِ الْجَزْمِ، فَفِيهِ مَقَالٌ. وَقَدْ أَوْضَحْتُ أَمثلةً ذَلِكَ فِي "النُّكْتِ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ".

ترجمہ: اور اگر معلق کا راوی کہے: جس کو بھی میں نے حذف کیا ہے، تمام ثقہ ہیں تو یہ مبہم کی تعدیل کا مسئلہ ہوگا۔ جمہور کے نزدیک اس قسم کے مبہم کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی تعیین ہو جائے؛ لیکن ابن صلاح نے اس بحث میں کہا ہے کہ اگر حذف کسی ایسی کتاب میں ہو جس میں صحت کا التزام کیا گیا ہو۔ جیسے: صحیح بخاری اور صحیح مسلم، تو وہ تعلیق جس کو جزم کے ساتھ بیان کرے، وہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی سند ان کے نزدیک ثابت ہے اور حذف کسی خاص مقصد کے تحت کیا ہوگا اور جس تعلیق کو جزم کے ساتھ بیان نہ کرے، اس میں کلام کی گنجائش ہے۔ میں نے "النکت علی ابن الصلاح" میں اس کی مثالوں کی وضاحت کر دی ہے۔

کیا معلق درج ذیل صورت میں مقبول ہو سکتی ہے؟

معلق کے مردود ہونے کی وجہ یہ ذکر کی گئی تھی کہ اس کا کوئی راوی محذوف ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کا ثقہ ہونا معلوم نہیں ہو پاتا ہے، اس پر سوال یہ ہے کہ اگر تعلیق کرنے والا یہ صراحت کر دے کہ میں نے جس کو بھی حذف کیا ہے وہ ثقہ ہے، تو کیا اس قسم کی معلق مقبول ہوگی؟ مصنف فرماتے ہیں کہ اس کا حکم وہی ہے جو کہ اس مبہم شخص کی روایت کا ہے جس کو تعدیل و توثیق کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہو، جیسے: أخبرني الثقة یا أخبرني الشيخ وغیرہ، چنانچہ اس مسئلے میں متعدد اقوال ہیں: (۱) جمہور کا تو یہ مسلک ہے کہ اس کو قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ مبہم کی تعیین نہ کر دی جائے۔ (۲) بعض لوگوں نے کہا کہ قبول کیا جائے گا۔ (۳) بعض کا قول ہے کہ اگر کہنے والا روایات کے احوال سے واقف ہو، تو اس کے مقلدین کے حق میں مقبول ہے، دوسرے کے حق میں نہیں، مثلاً اگر امام شافعیؒ فرمائیں: أخبرني الثقة تو شوافع کے نزدیک مقبول ہوگا۔ (۴) امام حرمین اور امام اعظم

ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے منقول ہے کہ اس کو قبول کیا جائے گا، شرط یہ ہے کہ کہنے والا جرح و تعدیل کا امام ہو۔

حافظ ابن صلاح کے نزدیک تعلیق کا حکم

جمہور کے نزدیک تعلیق مردود ہے؛ خواہ کسی کتاب میں ہو؛ مگر حافظ ابن صلاح کے نزدیک تفصیل ہے: وہ یہ کہ اگر تعلیق کسی ایسی کتاب میں واقع ہو جس کے اندر صحت کا التزام کیا گیا ہو، جیسے: صحیح بخاری اور صحیح مسلم وغیرہ، تو اس کی دو صورت ہوگی: ایک یہ کہ صیغہ جزم و یقین کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو۔ جیسے: قال، ذکر، روی فلان۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مقبول ہے؛ کیوں کہ صیغہ جزم کے ساتھ بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی سند اس کے نزدیک ثابت اور درست ہے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب سند ثابت ہے، تو راوی کو حذف کیوں کیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا کہ حذف راوی صرف اس کے کمزوری کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ اس کے علاوہ حذف کی مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں، مثلاً: اختصار، خوف تکرار اور مذاکرہ کی حالت میں سننا وغیرہ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ صیغہ ترمیض کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو، جیسے: یذکر، یروی عن فلان۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی قبولیت میں شک و تردد ہے اور اگر تعلیق مذکورہ کتب کے علاوہ میں ہو، تو جس طرح جمہور کے نزدیک وہ مردود ہے، اسی طرح ابن صلاح کے نزدیک بھی ہوگا۔ تفصیل مزید ”النکت علی ابن الصلاح“ میں دیکھئے!

(والثانی): وهو ما سَقَطَ من آخرِهِ مَنْ بَعْدَ التَّابِعِيِّ هُوَ (الْمُرْسَلُ) وصورته أن يقول التَّابِعِيُّ سواءً كان كبيراً أو صغيراً: قال رسول الله ﷺ كذا، أو فَعَلَ كذا، أو فَعَلَ بِحَضْرَتِهِ كذا، أو نَحْو ذلك. وإنما ذَكَرَ في قِسْمِ الْمَرْدُودِ، لِلْجَهْلِ بِحَالِ الْمَحْدُوفِ؛ لِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أن يكونَ صَحَابِيًّا، وَيُحْتَمَلُ أن يكونَ تَابِعِيًّا، وعلی الثَّانِي يُحْتَمَلُ أن يكونَ ضَعِيفًا، وَيُحْتَمَلُ أن يكونَ ثِقَّةً، وعلی

الثَّانِي يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ حَمَلَ عَنْ صَحَابِيٍّ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ حَمَلَ
عَنْ تَابِعِيٍّ آخَرَ وَ عَلَى الثَّانِي فَيَعُودُ الاحْتِمَالُ السَّابِقُ، وَيَتَعَدَّدُ، أَمَّا
بِالتَّجْوِيزِ الْعَقْلِيِّ، فَيَأْتِي مَا لَانْهَيَاةَ لَهُ، وَأَمَّا بِالِاسْتِقْرَاءِ، فَيَأْتِي سِتَّةٌ
أَوْ سَبْعَةٌ، وَهُوَ أَكْثَرُ مَا وَجَدَ مِنْ رَوَايَةِ بَعْضِ التَّابِعِينَ عَنْ بَعْضِ.

ترجمہ: اور دوسری قسم مرسل ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جس کے آخر سے تابعی کے بعد والا
شخص حذف ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تابعی؛ خواہ بڑا ہو، یا چھوٹا یہ کہے: رسول اللہ
ﷺ نے ایسا کہا، ایسا کیا یا ان کی موجودگی میں ایسا کیا گیا یا ان جیسے الفاظ مرسل کو مردود کی قسم
میں اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ محذوف کا حال معلوم نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا صحابی اور تابعی:
دونوں ہونا ممکن ہے۔ تابعی ہونے کی صورت میں احتمال ہے کہ ضعیف ہو اور یہ بھی احتمال ہے
کہ ثقہ ہو اور ثقہ ہونے کی صورت میں احتمال ہے کہ کسی صحابی سے سنا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ
دوسرے تابعی سے سنا ہو، دوسرے تابعی سے سننے کی صورت میں احتمال سابق عود کرے گا
متعدد بار، عقلی امکان سے بے شمار تعداد تک اور تتبع سے چھ یا سات تک۔ ایک تابعی کی
دوسرے تابعی سے روایت کی یہ سب سے بڑی تعداد ہے جو پائی جاتی ہے۔

مرسل کی تعریف

سقوط راوی کے اعتبار سے مردود کی دوسری قسم ”مرسل“ ہے۔ مرسل: وہ حدیث ہے جس
کی سند کے آخر سے تابعی کے بعد کوئی راوی حذف ہو اور تابعی نے حدیث کی نسبت آپ
ﷺ کی طرف کر دی ہو؛ خواہ وہ تابعی بڑے رتبے کا ہو یا چھوٹے درجے کا ہو۔ مثلاً کسی
حدیث کی سند کا تابعی کہے: آپ ﷺ نے یہ کہا، یہ کیا اور آپ کی موجودگی میں ایسا کیا گیا یا
آپ ایسے ایسے تھے یا آپ نے یہ حکم دیا وغیرہ۔ یہ تعریف جمہور محدثین کے نزدیک ہے۔

تابعی کبیر اور صغیر کی تعریف

کبیر تابعی: وہ ہے جس کی بہت سے صحابہ سے ملاقات ہوئی ہو اور اس کی بیشتر روایتیں

صحابہ ہی سے ہو اور صغیر تابعی: وہ ہے جس کی ایک یا دو صحابہ سے ملاقات ہوئی ہو اور اس کی زیادہ تر روایتیں کبار تابعین سے ہوں۔

مرسل کی مثال

عن سعید بن المسیب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزبنة.
(مسلم شریف)

مرسل کی مزید تعریفات

(۲) جمہور فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک وہ ہے جس میں ایک یا متعدد روایات کسی بھی جگہ سے حذف ہوں (۳) بعض لوگوں کے نزدیک وہ حدیث ہے جس میں بڑے رتبے کا تابعی یہ کہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره۔ اگر صغیر تابعی اس طرح کہے، تو وہ حدیث منقطع ہوگی، مرسل نہیں ہوگی۔
(۴) ابن القطان کے نزدیک وہ حدیث ہے جس کو اس شخص سے راوی روایت کرے جس سے سنا نہ ہو۔

مرسل مردود کیوں ہے؟

مرسل کو مردود کے اقسام میں اس لیے شمار کیا گیا کہ اس میں تابعی کے بعد راوی حذف ہوتا ہے اور جرح و تعدیل کے اعتبار سے اس محذوف کی حالت معلوم نہیں؛ کیوں کہ جہاں یہ احتمال ہے کہ محذوف صحابی ہوگا، وہیں یہ بھی تو احتمال ہے کہ وہ تابعی ہو اور اگر تابعی نکلا، تو کہاں ضروری ہے کہ وہ ثقہ ہی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ضعیف ہو اور اگر وہ ثقہ ہی ہو، تو پھر یہ احتمال ہے کہ اس نے کسی صحابی سے سنا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ کسی دوسرے تابعی ہی سے سنا ہو اور اگر تابعی سے سنا ہو، تو پھر اس کے ثقہ اور ضعیف ہونے کا احتمال سامنے آئے گا اور اس طرح سلسلہ چلتا رہے گا اگر امکان عقلی کے طور پر دیکھا جائے، تو اتنا طویل سلسلہ چلے گا

کہ جس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے اور اگر استقراء سے دیکھا جائے، تو چھ یا سات تابعین تک سلسلہ چلے گا، ایک تابعی دوسرے سے روایت کرے، اس کی زیادہ سے زیادہ تعداد یہی ہے جو استقراء سے حاصل ہوئی ہے۔

چنانچہ خطیب بغدادی نے ایک تابعی کی روایت نقل کی، جس سے لیکر حضرت ابو ایوب کی اہلیہ تک چھ واسطے ہیں، جو سب کے سب تابعی ہیں، البتہ حضرت ابو ایوب کی اہلیہ کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ صحابیہ ہے یا تابعیہ، اگر صحابیہ ہے، تو ایک تابعی سے دوسرے تابعی کی روایت کا سلسلہ چھ تک رہے گا اور اگر وہ تابعیہ ہے تو سلسلہ سات تک رہے گا، اس کے بعد حضرت ابو ایوب انصاری ہیں جو کہ صحابی ہیں، رضی اللہ عنہ۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ لفظ ”أو“ شک و تردید کے لیے ہے۔

اس کی مثال

زائدة عن منصور عن هلال بن يساف عن ربيع بن خيثم عن عمرو بن ميمون عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن امرأة أبي أيوب عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن؟ من قرأ الله الواحد الصمد، فقد قرأ ثلث القرآن. (الترمذي ۱۱۷/۲)

فَإِنْ عُرِفَ مِنْ عَادَةِ التَّابِعِيِّ أَنَّهُ لَا يُرْسَلُ إِلَّا عَنْ ثِقَّةٍ، فَذَهَبَ جُمُهُورُ الْمُحَدِّثِينَ إِلَى التَّوَقُّفِ، لِبَقَاءِ الْإِحْتِمَالِ، وَهُوَ أَحَدُ قَوْلِي أَحْمَدَ، وَثَانِيَهُمَا وَهُوَ قَوْلُ الْمَالِكِيِّينَ وَالْكَوْفِيِّينَ: يُقْبَلُ مُطْلَقًا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يُقْبَلُ إِنْ اعْتُضِدَ بِمَجِيئِهِ مِنْ وَجْهِ آخَرٍ يَبِينُ الطَّرِيقَ الْأَوَّلِيَّ مُسْنَدًا كَانَ أَوْ مُرْسَلًا، لِيَتَرَجَّحَ احْتِمَالُ كَوْنِ الْمُحَدِّثِ ثِقَّةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. وَنَقَلَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ مِنَ الْحَنْفِيَّةِ، وَأَبُو الْوَلِيدِ الْبَاجِيُّ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ، أَنَّ الرَّاويَ إِذَا كَانَ يُرْسَلُ عَنِ الثَّقَاتِ، وَغَيْرِهِمْ، لَا يُقْبَلُ مُرْسَلُهُ اتِّفَاقًا.

توجہ: اگر تابعی کی عادت کا علم ہو کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے، تو جمہور محدثین کا مذہب ”توقف“ کا ہے؛ کیوں کہ احتمال باقی ہے، یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ دوسرا قول جو کہ امام مالک کے متبعین اور اہل کوفہ کا ہے یہ ہے کہ مطلقاً قبول کیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ وہ مقبول ہے، جب کہ اس کی تقویت ہو جائے، دوسری سند سے آنے کی وجہ سے، جو کہ پہلے سے مختلف ہو؛ خواہ دوسری سند مسند ہو یا مرسل ہو؛ تاکہ یہ احتمال غالب ہو جائے کہ محذوف نفس الامر میں ثقہ ہے۔ احناف میں سے ابو بکر رازی اور اصحاب مالک میں سے ابو الولید باجی نے نقل کیا ہے کہ اگر راوی ثقات اور غیر ثقات؛ دونوں سے ارسال کرے، تو اس کی مرسل بالاتفاق مقبول نہیں ہے۔

مرسل کا حکم

ارسال کرنے والے تابعی کی تین حالت ہے: ایک یہ کہ اس کی عادت کے متعلق کچھ معلوم نہ ہو کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے یا ثقہ اور غیر ثقہ؛ دونوں سے کر لیتا ہے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ اس کی عادت معلوم ہو کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے، تیسری حالت یہ ہے کہ اس کی عادت یہ معلوم ہو کہ وہ ثقہ اور غیر ثقہ ہر ایک سے ارسال کر لیتا ہے۔ پہلی حالت کا حکم یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اس کی مرسل غیر مقبول ہے اور احناف کے نزدیک مقبول ہے۔ (اس قسم کو کتاب میں نہیں بیان کیا گیا ہے۔)

دوسری حالت کے حکم میں اختلاف ہے: (۱) جمہور محدثین کے نزدیک اس میں توقف کیا جائے گا اور مردود کے عام معنی کے اعتبار سے توقف کرنا بھی رد ہی کرنا ہے۔ گویا ان کے نزدیک اس صورت میں بھی مرسل مردود ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر چند کہ وہ صرف ثقہ سے ارسال کرتا ہے؛ لیکن یہ احتمال ضرور ہے کہ اس نے اپنی عادت کے خلاف غیر ثقہ سے ارسال کر لیا ہو؛ خواہ دوسری سند سے اس کی تقویت ہو یا نہ ہو، امام احمد کا مشہور قول یہی ہے۔ (۲) امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ مقبول ہے، اگر چار چیزوں میں سے کسی ایک سے اس کی تقویت ہو جائے ورنہ تو مردود ہے۔ وہ چار چیزیں یہ ہیں: ایک یہ کہ اس مرسل کے موافق کوئی مسند

روایت آجائے اور مسند کے روات دوسرے ہوں۔ دوسری یہ کہ اس کے موافق کوئی مرسل روایت آجائے جس کے روات دوسرے ہوں۔ تیسری یہ کہ اس کے موافق کسی صحابی کا قول ہو۔ چوتھی یہ کہ اس کے موافق اکثر علماء کا قول ہو۔ امام شافعی نے یہ شرط اس لیے لگائی ہے تاکہ محذوف کے متعلق نفس الامر میں ثقہ ہونے کا غالب گمان ہو جائے اور یہ گمان مغلوب ہو جائے کہ محذوف ارسال کرنے والے تابعی کے اعتقاد میں ثقہ ہے، نفس الامر میں ثقہ نہیں ہے۔ تیسری حالت کے متعلق احناف میں سے ابو بکر رازی اور مالکیہ میں سے ابو الولید باجی نے نقل کیا ہے کہ اس قسم کی مرسل بالاتفاق مردود ہے۔

(و) الْقِسْمُ (الثَّالِثُ) مِنْ أَقْسَامِ السَّقَطِ مِنَ الْإِسْنَادِ (إِنْ كَانَ بَاثْنَيْنِ فَصَاعِدًا مَعَ التَّوَالِي، فَهُوَ الْمُعْضَلُ وَإِلَّا) بِأَنْ كَانَ السَّقَطُ اثْنَيْنِ غَيْرَ مُتَوَالِيَيْنِ فِي مَوَاضِعَيْنِ مَثَلًا (فَ) هُوَ (الْمُنْقَطِعُ) وَكَذَا إِنْ سَقَطَ وَاحِدٌ فَقَطْ أَوْ أَكْثَرُ مِنْ اثْنَيْنِ، لَكِنْ بِشَرْطِ عَدَمِ التَّوَالِي.

ترجمہ: سند سے سقوط کی تیسری قسم میں اگر سقوط دو یا زیادہ کا مسلسل ہو، تو وہ ”معضل“ ہے اور اگر اس طرح نہ ہو بایں طور کہ مثلاً سقوط دو کا دو جگہوں میں ہو، لگا تار نہ ہو، تو وہ منقطع ہے۔ اسی طرح ہے (منقطع ہے) اگر صرف ایک راوی حذف ہو یا دو سے زیادہ حذف ہوں؛ لیکن لگا تار نہ ہونے کی شرط کے ساتھ۔

معضل کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند سے دو یا زیادہ روات مسلسل حذف ہو گئے ہوں؛ خواہ ابتدا سے یا وسط سے یا انتہاء سے۔

شرح تعریف

سقوط راوی کے اعتبار سے مردود کی تیسری قسم ”معضل“ ہے۔ اس میں دو چیزیں ملحوظ ہیں: ایک یہ کہ ایک سے زیادہ روات حذف ہوں، دوسری یہ کہ مسلسل اور لگا تار حذف ہوں،

مختلف جگہوں سے نہ ہوں۔ یہ حافظ ابن حجر کا مسلک ہے۔

معضل کی دوسری تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند سے دو یا زیادہ روایات حذف ہوں۔ (الخلاصة فی اصول الحدیث ص ۶۷) حافظ ابن صلاح، علامہ نووی اور علامہ طیبی کا یہی مسلک ہے۔ ان کے یہاں صرف ایک چیز ملحوظ ہے: ایک سے زیادہ روایات کا حذف ہونا۔ مسلسل حذف ہونے کی شرط نہیں ہے۔

معضل کی مثال

جیسے امام مالک کہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا. امام مالک تبع تابعین میں سے ہیں؛ لہذا ان کے درمیان اور آپ ﷺ کے درمیان کم سے کم دو واسطے ضرور ہوں گے: ایک تابعی کا اور دوسرے صحابی کا۔ اسی طرح اگر امام شافعی کہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، تو یہ بھی معضل ہے؛ کیوں کہ امام شافعی تبع تابعین کے بعد کے ہیں، اس لیے ان کے درمیان اور آپ ﷺ کے درمیان کم سے کم تین واسطے ضرور ہوں گے اور وہ صحابی، تابعی اور تبع تابعی ہیں۔

منقطع کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند سے ایک یا زیادہ روایات حذف ہوں؛ مگر مسلسل نہ ہوں، خواہ یہ حذف ابتداء سے ہو یا وسط سے یا انتہا سے۔ یہ مسلک مصنف کا ہے۔

شرح تعریف

سقوط راوی کے اعتبار سے مردود کی چوتھی قسم ”منقطع“ ہے۔ اگرچہ معضل کی طرح منقطع بھی ”سقوط“ کی تیسری قسم ہے، وضاحت اس کی یہ ہے کہ سقوط راوی کی تین قسمیں ہیں۔ جن

میں تیسری یہ ہے کہ اولیت یا آخریت کا لحاظ کیے بغیر کسی بھی مقام سے کوئی راوی حذف ہو، اب اگر کسی حدیث میں ایک سے زیادہ مسلسل حذف ہوں، تو اس کو ”معصل“ اور اگر ایک یا اس سے زیادہ غیر مسلسل حذف ہوں، تو اس کو ”منقطع“ کہتے ہیں؛ لہذا معصل اور منقطع؛ دونوں سقوط کی تیسری قسم میں داخل ہیں۔

بہر حال حسب بیان مصنف منقطع کی تین صورتیں ہوں گی: ایک یہ کہ صرف ایک راوی کسی بھی مقام سے حذف ہو۔ دوسری یہ کہ دو روایات غیر مسلسل حذف ہوں۔ تیسری یہ کہ دو سے زیادہ روایات غیر مسلسل حذف ہوں۔

منقطع کی مزید تعریفات

(۲) جمہور فقہاء و محدثین کا مسلک یہ ہے کہ منقطع: ہر وہ حدیث ہے جس کی سند متصل نہ ہو؛ خواہ ایک راوی حذف ہو یا زیادہ اور خواہ ابتداء، وسط اور انتہاء میں سے کسی بھی مقام پر ہو۔ نیز چاہے مسلسل حذف ہو یا غیر مسلسل۔ منقطع اس معنی کے لحاظ سے مرسل، معلق اور معصل کی تقسیم نہیں ہوگی؛ بلکہ ان کا مقسم ہوگی اور مقسم قسم سے عام ہوتا ہے؛ لہذا منقطع ان تمام سے عام ہوگی۔

(۳) وہ حدیث ہے جس میں کوئی راوی مبہم لفظ کے ذریعہ ذکر کیا گیا ہو۔ جیسے: رجل، شیخ وغیرہ۔

(۴) وہ حدیث ہے جس میں تابعی یا اس کے بعد کے کسی شخص کا قول و عمل بیان کیا گیا ہو۔ یہ معنی عجیب ہے؛ اس لیے کہ اس کو تو مقطوع کہتے ہیں؛ جیسا کہ آگے آرہا ہے، پھر منقطع

نام رکھنا تعجب خیز نہیں!

(ثُمَّ إِنَّ (السَّقَطَ) مِنَ الْإِسْنَادِ (قَدِيكُونُ وَاضِحًا) يَحْصُلُ
الاشْتِرَاكُ فِي مَعْرِفَتِهِ، لَكُونِ الرَّاويِّ مَثَلًا لَمْ يُعَاصِرْ مَنْ رَوَى عَنْهُ (أَوْ)
يَكُونُ (خَفِيًّا) فَلَا يُدْرِكُهُ إِلَّا الْأَئِمَّةُ الْحُدَّاقُ الْمُطَّلِعُونَ عَلَى طُرُقِ
الْحَدِيثِ وَعَلَلِ الْأَسَانِيدِ. (فَالْأَوَّلُ) وَهُوَ الْوَاضِحُ (يُنْذِرُكَ بَعْدَمِ
التَّلَاقِي) بَيْنَ الرَّاويِّ وَشَيْخِهِ، لَكُونِهِ لَمْ يُدْرِكْ عَصْرَهُ، أَوْ أَدْرَكَهُ؛ لَكِنْ لَمْ

يَجْتَمَعَا، وَلَيْسَتْ لَهُ مِنْهُ إِجَازَةٌ وَلَا وَجَادَةٌ، (وَمِنْ ثَمَّةَ احْتِجَاجٍ إِلَى التَّارِيخِ) لِتَضَمُّنِهِ تَحْرِيرَ مَوَالِيدِ الرُّوَاةِ، وَوَفَيَاتِهِمْ وَأَوْقَاتِ طَلَبِهِمْ، وَارْتِحَالِهِمْ، وَقَدْ افْتَضَحَ أَقْوَامٌ ادَّعَوْا الرُّوَايَةَ عَنْ شُيُوخٍ ظَهَرَ بِالتَّارِيخِ كَذِبُ دَعْوَاهُمْ.

ترجمہ: پھر سند سے سقوط کبھی ”واضح“ ہوتا ہے، جس کا پتہ لگانے میں سب (محدثین اور ان کے علاوہ) برابر ہوتے ہیں؛ کیوں کہ مثلاً راوی مروی عنہ کا معاصر نہیں ہوتا ہے۔ یا ”پوشیدہ“ ہوتا ہے، جس کو ایسے ماہر ائمہ حدیث ہی جانتے ہیں جو کہ حدیث کی سندوں اور سندوں کی خرابیوں سے واقف ہوتے ہیں۔ قسم اول جو کہ ”واضح“ ہے، اس کا پتہ راوی اور اس کے شیخ کے درمیان ملاقات نہ ہونے سے لگایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ راوی نے اس کا زمانہ نہیں پایا ہوتا ہے یا پایا ہوتا ہے؛ لیکن دونوں کا ایک جگہ اجتماع نہیں ہوا ہوتا ہے اور اس کو شیخ سے اجازت ہوتی ہے نہ جادت۔ یہیں سے تاریخ کی ضرورت پڑتی ہے؛ کیوں کہ تاریخ روایت کی ولادت و وفات اور ان کے طلب علم و سفر کے اوقات کی تحریر پر مشتمل ہوتی ہے۔ کچھ لوگ شیوخ سے روایت کا دعویٰ کر کے رسوا ہو چکے ہیں، جن کے دعوے کا غلط ہونا تاریخ ہی سے آشکارا ہوا ہے۔

حذفِ راوی کی تقسیم

حذفِ راوی یا سقوطِ راوی کی دو قسمیں ہیں: (۱) سقوطِ جلی۔ (۲) سقوطِ خفی۔

سقوطِ جلی کی تعریف

وہ ایسا سقوط ہے جس کا علم ہر شخص کو ہو جائے؛ خواہ حدیث میں ماہر ہو یا نہ ہو۔ جیسے: امام مالک کسی صحابی سے روایت کرنے لگیں، یا آپ ﷺ سے براہِ راست روایت کرنے لگیں۔

سقوطِ جلی کو جاننے کے طریقے

اس کو جاننے کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ اگر راوی مروی عنہ کا ہم عصر و زمانہ نہیں ہے،

تو معلوم ہو جائے گا کہ درمیان سے کوئی راوی ساقط ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر راوی مروی عنہ کا ہم عصر تو ہے؛ لیکن دونوں کی باہم ملاقات نہ ہونا ثابت ہو اور راوی کو شیخ سے اجازت اور وجادت بھی نہ ہو، تو معلوم ہو جائے گا کہ کوئی درمیان سے ساقط ہے، مثلاً حضرت اوئس قرنی آپ ﷺ کے زمانے میں بحالت اسلام موجود تھے؛ لیکن آپ ﷺ سے ملاقات کی نوبت نہیں آ سکی؛ لہذا حضرت اوئس قرنی کی آپ ﷺ سے روایت متصل نہیں مانی جائے گی۔

اور اگر راوی مروی عنہ کا معاصر ہو اور باہم ملاقات نہ ہونا ثابت ہو؛ لیکن اس کو مروی عنہ سے اجازت یا وجادت ہو، تو اس وقت معنوی ملاقات ثابت ہوگی؛ جس کی وجہ سے وہ روایت غیر متصل نہیں مانی جائے گی۔

تنبیہ: معلق، مرسل، معضل اور منقطع ”سقوط جلی“ ہی کے اعتبار سے مردود کے اقسام ہیں۔

سقوط خفی کی تعریف

وہ ایسا سقوط ہے جس کو ہر شخص نہ جان سکے؛ بلکہ صرف وہی شخص جان سکے جو حدیث کی مختلف سندوں اور سندوں کی خرابیوں سے واقف اور فن حدیث میں ماہر ہو۔ جیسے: امام بخاری امام مسلم اور ان جیسے محدثین۔

فن تاریخ کی علم حدیث میں ضرورت کیوں؟

چوں کہ فن تاریخ میں عام لوگوں کی عموماً اور راویان حدیث کی خصوصاً ولادت و وفات، نیز طلب علم اور سماع حدیث کے لیے سفر کے اوقات کو بیان کیا جاتا ہے اور فن حدیث میں سند سے سقوط راوی کا علم تاریخ وغیرہ ہی کے ذریعہ ہوتا ہے، اس لیے علم حدیث میں فن تاریخ کی ضرورت پڑتی ہے۔ چنانچہ بہت سے لوگوں نے بعض مشائخ سے روایت کا دعویٰ کیا اور جب ان سے ان کی تاریخ ولادت و وفات پوچھی گئی، تو بغلیں جھانکنے لگے اور ان کی کذب بیانی عالم آشکارا ہو گئی۔

اس کی مثالیں

اس کی مثالیں بکثرت ہیں، بطور نمونہ یہ ہیں:

(۱) ابو جعفر محمد بن حاتم الکشی نے عبد بن حمید سے روایت کیا، تو امام حاکم نے اس سے اس کی تاریخ ولادت پوچھی، اس نے ۲۶۰ھ بتایا، تو امام حاکم نے کہا کہ اس شخص نے عبد بن حمید سے گیارہ سال یا تیرہ سال بعد ان کی وفات سے سنا ہے!

(۲) معلى بن عرفان نے کہا کہ ہم سے ابو وائل نے یہ بیان کہ ”حضرت ابن مسعود ہمارے پاس جنگ صفین میں آئے“ تو ابو نعیم نے معلى بن عرفان سے کہا کہ کیا تیرا خیال ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرنے کے بعد دنیا میں دوبارہ زندہ کئے گئے؟ یہ اس لیے کہا کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی وفات حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ۲۳ھ یا ۳۳ھ کے اندر ہو چکی ہے اور جنگ صفین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت کے اندر ہوئی ہے۔ پھر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا جنگ صفین میں آنا کیسے ممکن ہے؟

(۳) محمد بن علی طبری شیبانی نے عمرو بن دینار سے سفیان بن عیینہ کے سماع کی تاریخ ۱۳۰ھ بتائی، تو اس سے ان کی رسوائی ہوئی؛ کیوں کہ عمرو بن دینار کی وفات ۱۳۰ھ سے بہت پہلے ہو چکی تھی۔ (إمعان النظر ص ۱۰۸)

(و) الْقِسْمُ (الثَّانِي) وَهُوَ الْخَفِيُّ (الْمُدْلَسُ) بفتح اللّام، سُمِّيَ
بذلك لكون الراوي لم يُسمَّ مَنْ حَدَّثَهُ، وَأَوْهَمَ سَمَاعُهُ لِلْحَدِيثِ
مَنْ لَمْ يُحَدِّثْهُ بِهِ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الدَّلْسِ -بالتَّحْرِيكِ- وَهُوَ اخْتِلَاطُ
الظَّلَامِ بِالنُّورِ، سُمِّيَ بِذلك لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْخَفَاءِ. (وَيَرُدُّ) الْمُدْلَسُ
(بصيغة) مَنْ صَيَغِ الْأَدَاءِ (تَحْتَمِلُ) وَقُوعَ (اللقاء) بَيْنَ الْمُدْلَسِ،
وَمَنْ أَسْنَدَ عَنْهُ (ك: عَنْ، وَ) كذا (قَالَ) وَمَنْ وَقَعَ بِصِغَةِ صَرِيحَةٍ
كَانَ كَذِبًا. وَحُكْمُ مَنْ ثَبَتَ عَنْهُ التَّدْلِيْسُ إِذَا كَانَ عَدْلًا أَنْ لَا يُقْبَلَ
مِنْهُ، إِلَّا إِذَا صَرَّحَ فِيهِ بِالتَّحْدِيثِ عَلَى الْأَصَحِّ.

توجہ: دوسری قسم جو کہ خفی ہے، ”مدلس“۔ لام کے فتح کے ساتھ۔ ہے۔ قسم ثانی کا مدلس نام اس لیے رکھا گیا کہ راوی اس شخص کا نام نہیں لیتا ہے جس نے اس سے حدیث بیان کی ہے اور حدیث کو اس شخص سے سننے کا وہم دلاتا ہے، جس نے اس سے اس حدیث کو نہیں بیان کی ہے۔ مدلس دلس۔ دال اور لام کے حرکت فتح کے ساتھ۔ سے مشتق ہے، جس کا معنی تاریکی کا روشنی کے ساتھ مل جانا ہے۔ یہ نام اس لیے رکھا گیا کہ دونوں (اختلاط مذکور اور وہ حدیث جس میں تدلیس کی گئی ہے) خفاء میں باہم شریک ہیں۔ حدیث مدلس ایسے صیغہ کے ساتھ واقع ہوتی ہے جو کہ مدلس اور اس شخص کے درمیان جس کی طرف حدیث کی اس نے نسبت کی ہے، ثبوت ملاقات کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسے: ”عن“ اسی طرح ”قال“ اور اگر ایسے صیغہ کے ساتھ واقع ہو، جو کہ (سماع کے لیے) صریح ہو، تو وہ حدیث سراسر جھوٹ ہوگی۔ جس شخص سے تدلیس ثابت ہو، اس کا حکم، جب کہ وہ ثقہ ہو، یہ ہے کہ اس کی کوئی حدیث مقبول نہیں ہوگی؛ مگر اصح قول کے مطابق وہ حدیث مقبول ہوگی جس میں سماع کی صراحت ہو۔

سقوط خفی کے اعتبار سے مردود کے اقسام

حذف راوی کی پہلی قسم ”سقوط جلی“ ہے، اس کا بیان ہو چکا۔ دوسری قسم ”سقوط خفی“ ہے، اس قسم کے اعتبار سے حدیث مردود کی دو قسمیں ہیں: (۱) مدلس۔ (۲) مرسل خفی۔ گویا مدلس اور مرسل خفی ہر ایک وہ حدیث ہے جس میں سقوط خفی ہو۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عبارت میں مضاف محذوف ہے، تقدیر عبارت ہوگی: ”محلّ القسم الثانی المدلس“ یا ”القسم الثانی مشمول المدلس“۔

تدلیس کی تعریف

مدلس تدلیس سے مشتق ہے؛ اس لیے پہلے تدلیس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ تدلیس دلس (دال اور لام کے فتح کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، جس کا معنی لغوی تاریکی کو روشنی کے ساتھ ملانا ہے، جیسا کہ ابتداء رات میں ہوتا ہے۔ اصطلاح میں تدلیس: یہ ہے کہ راوی اپنے

اس استاذ کو حذف کر کے جس سے یہ حدیث سنی ہے، اس کی نسبت استاذ الاستاذ کی طرف کر دے جس سے معاصرت اور لقاء تو ہو؛ مگر مطلق سماع نہ ہو یا سماع بھی ہو؛ مگر اس حدیث کا نہ ہو اور لفظ ایسا استعمال کرے جس میں سماع کا بھی احتمال ہو، جیسے: عن فلان۔ قال فلان، وغیرہ۔ مثلاً سفیان بن عیینہ نے ایک مرتبہ شاگردوں کے سامنے حدیث بیان کرنا شروع کیا، تو اس طرح کہا: عن الزہری (امام زہری سے مروی ہے) تو شاگردوں نے کہا: أَحَدُكَ الزہری؟ (کیا زہری نے آپ سے بیان کیا ہے؟) اس پر سفیان بن عیینہ نے لفظ بدل کر یوں کہا: قال الزہری (زہری نے کہا) پھر شاگردوں نے کہا: أَسَمِعْتَهُ مِنَ الزہری؟ (کیا آپ نے زہری سے اس کو سنا ہے؟) سفیان بن عیینہ نے جواب دیا: لَمْ أَسْمَعْهُ مِنَ الزہری، وَلَا مِمَّنْ سَمِعَهُ مِنَ الزہری؛ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزَّهْرِيِّ. یعنی میں نے زہری سے سنا ہے نہ زہری سے سننے والے سے؛ بلکہ مجھ سے عبد الرزاق نے بیان کیا، ان سے معمر نے اور ان سے امام زہری نے۔

تدلیس کے اقسام

اس کی مشہور اقسام تین ہیں: (۱) تدلیس الاسناد، (۲) تدلیس الشیوخ، (۳) تدلیس التسویہ۔ جب مطلق تدلیس بولا جاتا ہے، تو اس سے ”تدلیس اسناد“ مراد ہوتی ہے، ماقبل میں جو تعریف ذکر کی گئی ہے وہ اسی قسم کی ہے۔ بقیہ دونوں قسموں کی تعریفیں یہ ہیں:

تدلیس شیوخ

یہ ہے کہ راوی اپنے استاذ کو غیر معروف لفظ کے ذریعہ ذکر کرے، مثلاً اگر وہ کنیت سے معروف ہے، تو اس کو علم کے ذریعہ ذکر کرے۔ یا اس کا برعکس۔ اسی طرح اگر لقب کے ذریعہ معروف ہو، تو کنیت یا علم کے ذریعہ اس کا تذکرہ کرے یا اس ابرعکس۔ جیسے: ابن مجاہد مقری نے کہا: ”حدثنا عبد الله بن أبي عبد الله“ عبد الله سے مراد امام ابو داؤد کے لڑکے عبد الله ہیں اور ابو عبد الله سے مراد امام ابو داؤد ہیں۔ ابن مجاہد کی عبارت سے اس طرف ذہن بڑی مشکل سے جائے گا۔

اس کی وجوہات

سوال یہ ہے کہ ایسا کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مختلف اغراض کے تحت ایسا کیا جاتا ہے، مثلاً (۱) یہ کہ وہ شخص جس کا نام بدل دیا گیا ہے، ضعیف ہو، تو تدریس کرنے کی وجہ سے یہ ظاہر نہیں ہوگا کہ وہ راوی ضعیف سے روایت کرتا ہے۔ (۲) وہ شخص صغیر السن یعنی کم عمر ہو، ایسا خود مصنف نے کیا ہے، چنانچہ منقول ہے کہ حافظ ابن حجر کو اپنے مایہ ناز استاذ حافظ زین الدین عراقی کے والا تبار صا جزا دے: علامہ ولی عراقی سے روایت کرنے کی ضرورت پڑی، تو انہوں نے یہ لفظ استعمال کیا: ”حدثنا أحمد الصحر اوي“؛ کیوں کہ ان کی عمر کم تھی اور وہ حافظ ابن حجر کے ساتھ بہت سے اساتذہ میں شریک تھے۔ (۳) اس شخص کی وفات بہت بعد میں ہوئی ہو، جس کی وجہ سے اس راوی سے کم عمر لوگ بھی ان سے روایت کرنے لگیں۔ (۴) اس شخص سے بہت سی روایتیں سنی ہوں، تو اس طرح نام بدلنے سے لوگ یہ خیال کریں کہ اس کے بہت سے شیوخ ہیں اور ان کے علاوہ بہت سی وجوہات ہو سکتی ہیں۔

تدریس تسویہ

یہ ہے کہ راوی اثناء سند سے ضعیف روایت کو حذف کر کے اس سے اوپر والے کی طرف ایسے لفظ سے نسبت کر دے جس سے سماع کا وہم ہو۔ جیسے: بقیۃ بن الولید اور ولید بن مسلم کی تدریس۔

تدریس کے احکام

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ مکروہ تحریمی ہے، دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، اگر غرض فاسد نہ ہو۔ اور تیسری قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ قطعی حرام ہے۔

حدیث مدلس کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند میں سقوط خفی ہو، اس طور پر کہ راوی اپنے وہ استاذ جس

سے یہ حدیث سنی ہے، اس کو حذف کر کے ایسے شخص کی طرف اس کی نسبت کر دے جس سے راوی کی معاشرت اور ملاقات ہو؛ مگر مطلق سماع نہ ہو یا سماع بھی ہو؛ مگر اس حدیث کو نہ سنا ہو اور لفظ ایسا استعمال کرے جس سے سماع کا احتمال ہو۔ جیسے: قال: عن وغیرہ۔ (البیواقیت والدرر ۱۰/۲)

مدلس کی مثال

عبد الرزاق عن سفیان الثوری، عن أبي إسحاق عن زيد بن شبيب عن حذيفة مرفوعاً: إن وليتموها أبا بكر، فزاهد في الدنيا، راغب في الآخرة، وإن وليتموها عمر، فقوي أمين، لا يخاف في الله لومة لائم۔ (مستدرک الحاکم ۱۴۲/۳)

یہ حدیث بظاہر متصل ہے؛ اس لیے کہ عبد الرزاق کا سفیان ثوری سے سماع معروف ہے، اسی طرح ثوری کا سماع ابو اسحاق سے مشہور ہے؛ لیکن اس میں عبد الرزاق اور سفیان ثوری؛ دونوں کے بعد ایک ایک راوی حذف کر دیا گیا ہے اور اس سے اوپر والے کی طرف لفظ ”عن“ کے ذریعہ نسبت کر دی گئی ہے۔ عبد الرزاق کے بعد تو ”نعمان بن ابی شیبہ“ اور ثوری کے بعد ”شریک“ محذوف ہیں۔ جیسا کہ اس تفصیل کے ساتھ دوسری روایت میں ذکر کیا گیا ہے۔ (شرح الألفية للعراقي ۳۰۹/۲)

مدلس کی وجہ تسمیہ

مدلس مشتق ہے تدلیس سے اور تدلیس ”دکس“ سے ماخوذ ہے، جس کا معنی روشنی کے ساتھ تاریکی کو خلط ملط کرنا ہے، جیسا کہ ابتدائے رات میں ہوتا ہے اور تدلیس میں راوی اپنے شیخ کو حذف کر کے حدیث کی نسبت ایسے شخص کی طرف کرتا ہے جس سے اس نے کچھ بھی یا صرف یہ حدیث نہیں سنی ہے اور لفظ ایسا اختیار کرتا ہے جس سے سماع کا وہم ہو، تو مدلس کو مدلس اس لیے کہتے ہیں کہ اختلاط مذکور اور وہ سند جس میں تدلیس کی گئی ہے؛ دونوں ”خفاء“ میں برابر کے

شریک ہیں، اول میں تو روشنی کا خفاء ہے اور ثانی میں حذف راوی کا خفاء ہے، یعنی جس طرح اختلاط کی وجہ سے روشنی مخفی ہو جاتی ہے، اسی طرح تدلیس کی وجہ سے محذوف راوی مخفی ہو جاتا ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ وجہ تسمیہ صرف ایک بیان کی گئی ہے، دوسری مرتبہ لفظ ”سَمِی“ بطور نتیجہ اور خلاصہ کے ہے۔ اگر نہ ذکر کیا جاتا، تو زیادہ بہتر تھا۔

کس لفظ سے ہوتا ہے مدلس کا ورود؟

حدیث مدلس کا ورود ایسے لفظ کے ذریعہ ہوتا ہے جو کہ سماع کے لیے صریح نہ ہو؛ بلکہ اس میں سماع اور عدم سماع؛ دونوں کا احتمال ہو، جیسے لفظ ”عن“ اور ”قال“ وغیرہ ہے۔ اگر حدیث مدلس میں ایسا لفظ استعمال کیا گیا جو کہ سماع کے لیے صریح ہے، مثلاً ”أخبرنا“، ”حدثنا“، ”سمعت“ وغیرہ، تو یہ عمل تدلیس نہیں کہلائے گا اور اس حدیث کو ”مدلس“ نہیں کہیں گے؛ بلکہ یہ عمل سراسر جھوٹ اور کذب بیانی ہوگا اور وہ راوی جس نے ایسا کیا ہو، کاذب شمار کیا جائے گا، جس کی وجہ سے وہ مجروح ہوگا اور اس کی تمام حدیثیں مردود ہوں گی۔

مدلس کا حکم

جو شخص تدلیس کے جرم میں پکڑا جائے، اس کی سزا کیا ہے؟ اس کی روایتوں کو قبول کیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں: (۱) مصنف رحمہ اللہ نے یہ حکم بیان کیا کہ اگر وہ شخص عادل ہے، تو اس کی وہ روایتیں مقبول ہوں گی، جس میں اس نے سماع کی صراحت کر دی ہو اور جس میں تصریح نہ کی ہو وہ مردود ہوں گی اور اگر وہ شخص غیر عادل ہے، تو اس کی کوئی بھی روایت مقبول نہیں، الا یہ کہ کسی دوسرے سے اس کی تائید ہو جائے۔ یہ قول اصح ہے۔ (۲) تمام روایت مردود ہوگی؛ خواہ سماع کی صراحت کر دے۔ (۳) تمام مقبول ہوں گی، خواہ سماع کی تصریح نہ کرے۔ (۴) تمام مردود ہوں گی؛ خواہ تدلیس کم کرتا ہو یا زیادہ اور خواہ صرف ثقہ سے تدلیس کرتا ہو یا ثقہ اور غیر ثقہ؛ دونوں سے۔ (۵) اگر کم تدلیس کرتا ہو، تو اس کی روایتیں مقبول ہوں گی اور اگر زیادہ کرتا ہو، تو مردود ہوں گی۔ (۶) اگر صرف ثقہ سے تدلیس

کرتا ہو، جیسے: سفیان بن عیینہ وغیرہ ہیں، تو اس کی روایتیں مقبول ہوں گی اور اگر دونوں سے کرتا ہو، تو مردود ہوں گی۔ (بہجۃ النظر ص ۱۳۲-۱۳۳)

(و) كَذَا (الْمُرْسَلُ الْخَفِيُّ) إِذَا صَدَرَ (مِنْ مُعَاَصِرٍ لَمْ يَلْقَ) مَنْ حَدَّثَ عَنْهُ؛ بَلْ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ وَاسِطَةٌ. وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُتَدَلِّسِ، وَالْمُرْسَلِ الْخَفِيِّ دَقِيقٌ، يَحْصُلُ تَحْرِيرُهُ بِمَا ذَكَرَ هُنَا: وَهُوَ أَنَّ التَّدْلِيْسَ يُخْتَصَّرُ بِمَنْ رَوَى عَنْ عُرْفٍ لِقَاؤُهُ إِيَّاهُ، فَأَمَّا إِنْ عَاَصَرَهُ، وَلَمْ يُعْرِفْ أَنَّهُ لَقِيَهُ، فَهُوَ الْمُرْسَلُ الْخَفِيُّ. وَمَنْ أَدْخَلَ فِي تَعْرِيفِ التَّدْلِيْسِ الْمُعَاَصِرَةَ؛ وَلَوْ بِغَيْرِ لُقْيٍ، لَزِمَهُ دُخُولُ الْمُرْسَلِ الْخَفِيِّ فِي تَعْرِيفِهِ، وَالصَّوَابُ التَّفَرُّقُ بَيْنَهُمَا. وَيَذُلُّ عَلَى أَنَّ اعْتِبَارَ اللَّقْيِ فِي التَّدْلِيْسِ دُونَ الْمُعَاَصِرَةِ وَحْدَهَا، لَا بُدَّ مِنْهُ، إِنْ طَبَّقَ أَهْلُ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ عَلَى أَنَّ رِوَايَةَ الْمُخَضَّرَمِينَ، كَأَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ، وَقَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبِيلِ الْإِسْمَاعِيلِيِّينَ لَمْ يَكُنْ فِي التَّدْلِيْسِ. وَلَوْ كَانَ مُجَرَّدُ الْمُعَاَصِرَةِ يُكْفَى بِهِ فِي التَّدْلِيْسِ، لَكَانَ هَؤُلَاءِ مُتَدَلِّسِينَ؛ لِأَنَّهُمْ عَاَصَرُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ قَطْعًا، وَلَكِنْ لَمْ يُعْرِفْ هَلْ لَقِيَهِ أَمْ لَا. وَمِمَّنْ قَالَ بِاشْتِرَاطِ اللَّقْيِ فِي التَّدْلِيْسِ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ، وَأَبُو بَكْرِ الْبَزَّازُ. وَكَلامُ الْخَطِيبِ فِي "الْكِفَايَةِ" يَقْتَضِيهِ، وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ.

ترجمہ: اور دوسری قسم مدلس کی طرح "مرسل خفی" بھی ہے۔ (اس کا تحقق اس وقت ہوگا) جب کہ حذف و سقوط کا صدور ایسے معاصر سے ہو جس کی اس شخص سے ملاقات نہ ہو جس کی طرف حدیث کی نسبت کیا ہے؛ بلکہ معاصر اور منسوب الیہ کے درمیان واسطہ ہو۔ مدلس اور مرسل خفی کے درمیان باریک فرق ہے، جس کی توضیح یہاں مذکور بحث سے ہوگی، وہ یہ کہ تدلیس اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو ایسے شخص سے روایت کرے جس سے اس کی ملاقات معروف ہو؛

لیکن اگر وہ شخص اس کا معاصر ہو اور دونوں کے مابین ملاقات معروف نہ ہو، تو وہ مرسل خفی ہے اور جس شخص نے تدلیس کی تعریف میں معاشرت کو داخل کیا ہے، ہر چند کہ وہ ملاقات کے بغیر ہو، تو اس پر تدلیس کی تعریف میں مرسل خفی کو داخل کرنا لازم آئے گا، حالانکہ صحیح بات دونوں کے درمیان فرق کرنا ہے۔ محدثین کا یہ اتفاق کہ خضر مین مثلاً ابو عثمان نہدی اور قیس بن ابی حازم کی بنی علیہ السلام سے روایت ارسال کے قبل سے ہے، تدلیس کے قبل سے نہیں ہے، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تدلیس میں ملاقات کا اعتبار ضروری ہے، صرف معاشرت کافی نہیں ہے، اگر تدلیس میں صرف معاشرت پر اکتفا کیا جاتا، تو یہ لوگ مدلس ہوتے؛ کیوں کہ یقیناً انہوں نے آپ ﷺ کا زمانہ پایا ہے؛ لیکن معلوم نہیں کہ آپ ﷺ سے ملاقات ہوئی ہے یا نہیں؟ تدلیس میں ”لقا“ کی شرط کے قائل امام شافعی اور امام ابو بکر یزید ار بھی ہیں۔ ”کفایہ“ میں خطیب بغدادی کا کلام بھی اسی کا مقتضی ہے اور یہی بات قابل اعتماد بھی ہے۔

سقوط خفی کے اعتبار سے مردود کی دوسری قسم

مذکورہ اعتبار سے مردود کی پہلی قسم ”مدلس“ ہے، جس کا بیان ہو چکا اور دوسری قسم ”مرسل خفی“ ہے، جس کا بیان یہاں سے ہے۔

مرسل خفی کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس میں سقوط خفی ہو اس طور پر کہ راوی اپنے وہ استاذ جس سے یہ حدیث سنی ہے، اس کو حذف کر کے ایسے شخص کی طرف اس کی نسبت کرے جو اس کا معاصر تو ہو؛ مگر اس سے ملاقات معروف نہ ہو۔ حافظ ابن حجر، حافظ سخاوی، علامہ قاسم بن قطلوبغا اور بہت سے محدثین نے اس تعریف کو پسند کیا ہے۔

مرسل خفی کی دوسری تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس میں راوی اپنے اس استاذ کو جس سے حدیث سنی ہے، اس کو

حذف کر کے ایسے شخص کی طرف نسبت کرے جو اس کا معاصر ہو؛ مگر اس سے ملاقات نہ ہوئی ہو، یا ملاقات تو ہوئی ہو؛ مگر اس سے کوئی حدیث نہ سنی ہو، یا حدیث تو سنی ہو؛ مگر یہ حدیث نہ سنی ہو۔ حافظ ابن صلاح، علامہ نووی علامہ طیبی اور علامہ عراقی نے یہی تعریف اختیار کی ہے اور ان حضرات نے بعینہ یہی تعریف ”مدلس“ کے لیے بھی اختیار کی ہے۔ (بہجة النظر ص ۱۳۴)

(الخلاصة في أصول الحديث ۷۱)

مرسل خفی اور مدلس کے درمیان نسبت یا فرق

دونوں کے درمیان نسبت کے حوالے سے متعدد اقوال ہیں: (۱) حافظ ابن حجر نے کتاب میں جو بیان کیا ہے وہ بتائیں کلی کی نسبت ہے، جیسا کہ مدلس کی اور مرسل خفی کی پہلی تعریف سے واضح ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ارسال خاص ہے اس صورت کے ساتھ جس میں راوی مروی عنہ کا معاصر ہو؛ مگر دونوں کی باہم ملاقات معروف نہ ہو اور تدلیس خاص ہے اس صورت کے ساتھ جس میں راوی کی مروی عنہ سے ملاقات بھی ثابت ہو۔

(۲) حافظ ابن صلاح اور ان کے تبعین کے نزدیک تساوی کی نسبت ہے، جیسا کہ دونوں کی ان کے نزدیک تعریف سے ظاہر ہے۔

حافظ ابن صلاح اور ان کے تبعین پر رد

اگر راوی مروی عنہ کا صرف معاصر ہو، دونوں میں ملاقات ثابت نہ ہو، اس صورت کو بھی حافظ ابن صلاح اور ان کی تبعین نے تدلیس میں داخل کیا ہے، جب کہ مصنف اور ان کے تبعین نے اس صورت کو مرسل خفی کہا ہے اور بقیہ دو صورتوں کو مدلس کہا ہے؛ اس لیے مصنف حافظ ابن صلاح پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صرف معاشرت ہو اور ملاقات نہ ہو، اس صورت کو اگر تدلیس کہیں گے، تو مرسل خفی تدلیس کی تعریف میں داخل ہو جائے گی اور دونوں میں تساوی کی نسبت ہو جائے گی، حالانکہ صحیح بات جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے اور بتائیں کلی کی نسبت ہے۔

تدلیس میں صرف معاشرت کافی نہیں؛ بلکہ ثبوت لقاء بھی ضروری ہے، اس کی دلیل مصنف نے یہ بیان کی ہے کہ محدثین کا اتفاق ہے کہ مخضرمین جن کی آپ ﷺ سے معاشرت ثابت ہے، لقاء ثابت نہیں ہے، ان کی روایت مرسل خفی کے قبیل سے ہے، مدلس کے قبیل سے نہیں ہے، اگر صرف معاشرت تدلیس میں کافی ہوتا، تو ان حضرات کی روایت مدلس ہونی چاہیے، نہ کہ مرسل خفی، حالانکہ تمام لوگ مرسل خفی کہتے ہیں اور مدلس اس لیے ہونی چاہیے کہ یقیناً یہ لوگ آپ ﷺ کے ہم عصر ہیں؛ لیکن یہ نہیں معلوم کہ آپ ﷺ سے ملاقات ہوئی یا نہیں؟ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ امام شافعی اور امام ابو بکر بزاز سے بھی یہی منقول ہے کہ تدلیس میں لقاء شرط ہے، صرف معاشرت کافی نہیں ہے۔ نیز خطیب بغدادی کے کلام سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے؛ لہذا یہی بات قابل اعتماد ہے۔

فوائد: ”و کذا المرسل الخفی“ مرسل خفی کا مدلس پر عطف ہے اور ”کذا“ کی زیادتی طول فصل کی وجہ سے ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ وہ حدیث جس میں سقوط خفی ہو وہ مدلس ہے اور اسی طرح مرسل خفی بھی ہے؛ لیکن مرسل خفی کا تحقق اس وقت ہوگا جب کہ سقوط کا صدور ایسے شخص سے ہو جو مروی عنہ کا معاصر ہو؛ لیکن دونوں کی باہم ملاقات ثابت نہ ہو، جس کی وجہ سے دونوں کے درمیان کسی کا واسطہ ہو۔ اس تشریح سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ ”إذا صدر“ مبتدائے محذوف کی خبر ہے اور وہ ہے: ”و تحقّقه“ اور ”صدر“ کا فاعل ”السقط“ ہے۔ ”لابد منه“ ان کی خبر ہے اور ”یدل“ کا فاعل ”إطباق أهل“ ہے۔

مخضرم کی تعریف

یہ اسم مفعول ہے، جس کا معنی لغت میں ہے وہ چیز جس کو کسی سے کاٹ دیا گیا ہو۔ اصطلاح میں اس شخص کو کہتے ہیں جس نے آپ ﷺ کا زمانہ پایا ہو؛ مگر آپ ﷺ سے ملاقات نہ ہوئی ہو۔ جیسے: ابو عثمان نہدی اور قیس بن ابی حازم وغیرہ۔ امام مسلم نے ایسے بارہ افراد شمار کیے ہیں۔ اس توضیح سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ مصنف کا قول: ”لکن لم یعرف هل لقوه أم لا“ اس طرح ہونا چاہیے: ”و عرف عدم لقائهم إياه.....“

ويعرف عدم الملاقاة بإخباره عن نفسه بذلك، أو بحزم إمام مطلع، ولا يكفي أن يقع في بعض الطرق زيادة راوٍ، أو أكثر لإحتمال أن يكون من المزيد، ولا يحكم في هذه الصورة بحكم كلي لتعارض احتمال الاتصال والانقطاع. وقد صنف فيه الخطيب كتاب: "التفصيل لمبهم المراسيل"، وكتاب: "المزيد في متصل الأسانيد". وانتَهت هنا أحكام أقسام الساقط من الإسناد.

ترجمہ: عدم ملاقات کا علم یا تو اپنے متعلق خود بتانے سے ہوتا ہے، یا کسی واقف کارامام کے یقین سے ہوتا ہے۔ (اس مطلب کے لیے) کسی سند میں ایک یا زیادہ روایت کی زیادتی کا ہونا کافی نہیں ہے؛ کیوں کہ احتمال ہے کہ وہ "مزید فی متصل الأسانید" میں سے ہو۔ اس صورت میں کوئی کلی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ اتصال اور انقطاع کا احتمال متعارض ہے۔ ان دونوں فنون (مرسل خفی اور مزید فی متصل الأسانید) میں خطیب بغدادی نے ایک ایک کتاب: "التفصيل لمبهم المراسيل اور "المزيد في متصل الأسانيد" تصنیف کی ہے۔ یہاں پر سند سے ساقط ہونے والے کے اقسام مع حکم اپنی انتہاء کو پہنچے۔

سقوط خفی کو جاننے کے طریقے

اگر سقوط واضح ہو، تو اس کو جاننے کے طریقوں کو بیان کیا جا چکا، یہاں سے سقوط خفی جو کہ مدلس اور مرسل خفی میں ہوتا ہے، اس کو جاننے کے طریقوں کا بیان ہے۔ چنانچہ اس کے دو طریقے ہیں: (۱) راوی خود وضاحت کر دے کہ میری مروی عنہ سے ملاقات نہیں ہوئی ہے۔ جیسے: عیسیٰ بن ابواسحاق سمیع نے حضرت عمر بن عبد اللہ سے پوچھا کہ آپ نے حضرت ابن عباس سے کچھ سنا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "میں نے ان کا زمانہ نہیں پایا ہے" یعنی میری ان سے ملاقات اور سماع نہیں ہے۔ عمرو بن مرہ نے ابو عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعود سے پوچھا کہ آپ نے اپنے والد سے کچھ سنا ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ نہیں!

(۲) کوئی واقف کارامام یقین کے ساتھ کہہ دے کہ فلاں کی اس سے ملاقات نہیں ہوئی

ہے۔ اس کی مثال یہ حدیث ہے: عن عمر بن عبدالعزیز عن عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ مرفوعاً: رحمہ اللہ حارس الحرس، رواہ ابن ماجہ فی باب فضل الحرس من کتاب الجہاد۔

حافظ مزی نے کہا کہ عمر بن عبدالعزیز کی حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں ہے اور جیسے: عن عوام بن حوشب عن عبداللہ بن أبی أوفی قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا قال بلال: ”قد قامت الصلاة“ نہض وکبر۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ عوام کی حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے ملاقات نہیں ہے۔

کیا عدم لقاء کے ثبوت کے لیے، دوسری سند میں راوی کی

زیادتی کافی ہے؟

سوال یہ ہے کہ اگر کسی سند میں راوی مروی عنہ سے بصیغۂ عن یا قال روایت کر رہا ہو اور دوسری سند میں انہیں راوی اور مروی عنہ کے درمیان ایک یا زیادہ روات کی زیادتی ہو، تو کیا اس زیادتی کی وجہ سے یہ کہا جائے گا اس راوی اور مروی عنہ کی باہم ملاقات نہیں ہوئی ہے؟ مصنف جواب دیتے ہیں کہ نہیں، دونوں کے درمیان کسی سند میں راوی کی زیادتی عدم لقاء کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ وہ سند ”مزید فی متصل الا سانیہ“ کے قبیل سے ہو۔ اس کی تعریف یہ ہے کہ کوئی راوی وہم کی وجہ سے ایک یا چند روات کا اضافہ کر دے اور جس نے زیادتی نہیں کی ہے وہ زیادہ صاحب ضبط و اتقان ہو۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ اگر دو معاصر کے درمیان روایت واقع ہو اور اس روایت کی کسی سند میں کسی راوی کی زیادتی ہو تو وہاں پر کیا حکم لگائیں گے؟ زیادتی والی روایت کو درست کہیں گے یا اس کے علاوہ کو۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں کوئی

قطعی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، نہ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ زیادتی والی روایت درست ہے اور بغیر زیادتی والی منقطع ہے اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ غیر زیادتی والی روایت درست ہے اور زیادتی والی مزید فی متصل الاسانید کے قبیل سے ہے، ان دونوں باتوں میں سے کوئی بھی یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے؛ بلکہ اس میں تفصیل ہے جس کا بیان ”مزید فی متصل الاسانید“ میں آئے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر جس طرح انقطاع کا احتمال ہے اسی طرح اتصال کا بھی احتمال ہے۔

فائدہ: آغاز کتاب میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خطیب بغدادی نے حدیث کے ہر فن میں کوئی مستقل کتاب تصنیف کی ہے، چنانچہ مرسل خفی کی وضاحت کے لیے بھی ایک کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام: ”التفصیل لمبہم المراسیل“ ہے اور مزید فی متصل الاسانید کی وضاحت کے لیے بھی ایک کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام: تمییز المزید فی متصل الاسانید ہے۔ اسی کے ساتھ سقوط راوی کے اعتبار سے حدیث مردود کے اقسام اور ان کے احکام اپنی انتہاء کو پہنچے۔ جمیع اقسام چھ ہوئے: (۱) معلق (۲) مرسل (۳) معضل (۴) منقطع (۵) مدلس (۶) مرسل خفی۔

(ثُمَّ الطَّعْنُ) يَكُونُ بَعْدَ عَشْرَةِ أَشْيَاءَ بَعْضُهَا أَشَدُّ فِي الْقَدْحِ مِنْ بَعْضٍ، خَمْسَةٌ مِنْهَا تَتَعَلَّقُ بِالْعَدَالَةِ، وَخَمْسَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالضَّبْطِ. وَلَمْ يَحْصُلِ الْإِعْتِنَاءُ بِتَمْيِيزِ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ مِنَ الْآخِرِ لِمَصْلَحَةٍ اقْتَضَتْ ذَلِكَ، وَهِيَ تَرْتِيبُهَا عَلَى الْأَشَدِّ فَالْأَشَدُّ فِي مُوجِبِ الرَّدِّ عَلَى سَبِيلِ التَّدْلِيلِ. لِأَنَّ الطَّعْنَ (إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِكُذِبِ الرَّاويِّ) فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ، بِأَنْ يَرَوِيَ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ مَا لَمْ يَقُلْهُ مُتَعَمِّدًا لِذَلِكَ (أَوْ تُهْمَتِهِ بِذَلِكَ) بِأَنْ لَا يَرَوِيَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ، وَيَكُونُ مُخَالَفًا لِلْقَوَاعِدِ الْمَعْلُومَةِ، وَكَذَا مَنْ عَرَفَ بِالْكَذِبِ فِي كَلَامِهِ؛ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُ، وَقُوْعُ ذَلِكَ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ، وَهَذَا دُونَ الْأَوَّلِ (أَوْ فُحْشِ غَلَطِهِ) أَيْ كَثَرَتِهِ (أَوْ غَفْلَتِهِ) عَنِ الْإِتْقَانِ.

موجہ: پھر جرح دس چیزوں کی وجہ سے ہوگی، عیب میں بعض بعض سے سخت ہے، ان میں سے پانچ عدالتِ راوی سے متعلق ہے اور پانچ ضبطِ راوی سے متعلق ہے۔ ایک قسم کو دوسرے سے ممتاز کرنے کا اہتمام نہیں ہو سکا، ایک مصلحت کی وجہ سے جو اس کا مقتضی تھی اور وہ مصلحت اسبابِ جرح کو ایجابِ رد میں ”الأشد فالأشد“ کے قاعدے کے مطابق اوپر سے نیچے کی طرف جاتے ہوئے مرتب کرنا ہے۔ (اسبابِ جرح دس میں منحصر ہے) اس لیے کہ یا تو راوی کے حدیثِ نبوی میں جھوٹ بولنے کی وجہ سے جرح ہوگی، بایں طور کہ جان بوجھ کر آپ ﷺ سے ایسی بات روایت کرے جو آپ ﷺ نے نہیں کہی ہے۔ یا راوی پر تہمتِ کذب کی وجہ سے جرح ہوگی، بایں طور کہ وہ حدیث صرف اسی کے واسطے سے روایت کی جاتی ہو اور وہ اصولِ شریعت کے خلاف ہو، اسی طرح وہ شخص جس کا جھوٹا ہونا اپنے کلام میں معروف ہو، ہر چند کہ حدیثِ نبوی میں اس کا صدور نہ ہو۔ یہ پہلے سے کمتر ہے۔ یا جرح بکثرتِ غلطی کرنے کی وجہ سے ہوگی۔ یا ضبط و اتقان میں بکثرتِ غفلت کی وجہ سے ہوگی۔

طعنِ راوی کا بیان

اسبابِ رد میں سے دوسرا سبب ”طعنِ راوی“ ہے۔ لغت میں طعن کا معنی ہے: نیزہ مارنا، عیب لگانا۔ اصطلاحِ محدثین میں طعن کہتے ہیں: راوی میں عدالت یا ضبط سے متعلق کسی طرح کی خرابی کا ہونا۔

اسبابِ طعن

وہ دس ہیں: (۱) کذب (۲) تہمتِ کذب (۳) فحشِ غلط (۴) کثرتِ غفلت (۵) فسق (۶) وہم (۷) مخالفتِ ثقات (۸) جہالت (۹) بدعت (۱۰) سوءِ حفظ۔ ان میں سے پانچ راوی کی عدالت سے متعلق ہیں اور پانچ اس کے ضبط سے۔

عدالت سے متعلق

یہ ہیں: کذب، تہمتِ کذب، فسق، جہالت اور بدعت۔

ضبط سے متعلق

یہ ہیں: فحش غلط، کثرت غفلت، وہم، مخالفت ثقات اور سوء حفظ۔

مصنف کی اختیار کردہ ترتیب اور اس کی وجہ

مصنفؒ نے اسباب طعن کو بیان کرنے میں متعلق بعدالت اور متعلق بضبط؛ دونوں قسموں کو ایک دوسرے سے ممتاز نہیں کیا ہے، جیسا کہ قیاس کا تقاضہ تھا؛ بلکہ دونوں قسموں کو خلط ملط کر کے بیان کیا ہے اور اس کی مصلحت یہ ہے کہ اس طریقے پر یہ معلوم ہو جائے گا کہ موجب رد میں فلاں سبب سب سے سخت ہے، پھر اس سے ہلکا وہ ہے اور پھر یہ ہے علیٰ ہذا القیاس۔ گویا اوپر سے نیچے کی طرف اترتے ہوئے، جو سب سے سخت ہے وہ سب سے پہلے، پھر اس سے ہلکا، پھر اس سے بھی ہلکا، آخر تک۔

دس میں انحصار کی وجہ

اسباب طعن دس ہی میں منحصر ہیں، کوئی گیارہواں سبب نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ راوی پر طعن یا تو حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی وجہ سے ہوگا، یا حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی تہمت کی وجہ سے ہوگا، یا فحش غلط کی وجہ سے ہوگا، یا کثرت غفلت کی وجہ سے ہوگا، یا فسق قولی و عملی کی وجہ سے ہوگا، یا بطریق وہم روایت کرنے کی وجہ سے ہوگا، یا بہت سے ثقات یا اوثق کی مخالفت کی وجہ سے ہوگا، یا اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہوگا، یا اس کے بدعتی ہونے کی وجہ سے ہوگا، یا اس کے حافظہ کی خرابی کی وجہ سے ہوگا۔ یہ کل دس اسباب ہوئے، تلاش بسیار کے بعد بھی کوئی گیارہواں سبب نہیں ملا؛ لہذا معلوم ہوا کہ اسباب طعن دس ہی ہیں۔

کذبِ راوی کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث نبوی میں جھوٹ بولے، جس کی صورت یہ ہے کہ

جان بوجھ کر آپ ﷺ کی طرف جھوٹی بات منسوب کرے، جو آپ ﷺ نے نہیں کہی ہو۔

تہمت کذب کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کے متعلق یہ بات تو ثابت نہیں ہوئی کہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف قصداً کوئی جھوٹی بات منسوب کی ہے؛ مگر کچھ قرائن ایسے پائے جاتے ہیں، جن سے اس قسم کی بدگمانی ہوتی ہے، ایسے قرائن دو ہیں: ایک یہ کہ کوئی حدیث صرف اسی کی سند سے مروی ہو اور وہ شریعت کے بدیہی اصولوں کے خلاف ہو۔ دوسرا یہ کہ اس کا عام گفتگو میں لوگوں کے سامنے جھوٹ بولنا معروف ہو۔ دوسرا قرینہ پہلے سے کم رتبے کا ہے۔

فحش غلط کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کو بیان کرنے میں راوی بکثرت غلطی کرتا ہو۔ جس کی حد یہ ہے کہ اس کی غلطی درستگی سے زیادہ برابر ہو۔

کثرتِ غفلت کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث کو سننے میں احتیاط سے کام نہ لیتا ہو اور ایسا مغفل ہو جو درست کو غلط سے ممتاز نہ کر پاتا ہو یا دوسروں کی تلقین کو قبول کر لیتا ہو۔
فوائد: ”لأن الطعن“ اس سے پہلے فعل محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے: وإنما انحصر الطعن في العشرة لأن.....“

”هذا دون الأول“ یعنی تہمت کا دوسرا قرینہ پہلے سے کمتر ہے۔

”غفلته عن الإتيان“ اس کا عطف ”غلطه“ پر ہے؛ لہذا تقدیر عبارت ہوگی: ”أو فحش غفلته عن الإتيان“ یعنی ضبط و اتقان سے زیادہ غافل ہونا موجب طعن ہے۔ تھوڑی بہت غفلت تو ہر انسان سے ہو جاتی ہے، اس کی بنیاد پر کوئی مجروح نہیں ہو سکتا ہے۔

(أَوْفِسْقِهِ) أَيِ بِالْفِعْلِ أَوِ الْقَوْلِ مِمَّا لَمْ يَبْلُغِ الْكُفْرَ، وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَوَّلِ عُمُومٌ، وَإِنَّمَا أُفْرِدَ الْأَوَّلُ لِكَوْنِ الْقَدَحِ بِهِ أَشَدَّ فِي هَذَا الْفَنِّ. وَأَمَّا الْفِسْقُ بِالْمُعْتَقِدِ، فَسَيَأْتِي بَيَانُهُ. (أَوْوَهُمِهِ) بِأَنَّ يَرُوى عَلَى سَبِيلِ التَّوَهُّمِ (أَوْمُخَالَفَتِهِ) أَيِ لِلثَّقَاتِ (أَوْجَهَالَتِهِ) بِأَنَّ لَا يُعْرَفُ فِيهِ تَعْدِيلٌ وَلَا تَجْرِيحٌ مُعَيَّنٌ (أَوْبِدْعَتِهِ) وَهِيَ اعْتِقَادُ مَا أُحْدِثَ عَلَى خِلَافِ الْمَعْرُوفِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ لَا بِمُعَانَدَةٍ؛ بَلْ بِنَوْعِ شُبْهَةٍ (أَوْسَوْءِ حِفْظِهِ) وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ لَا يَكُونَ غَلْطُهُ أَقَلَّ مِنْ إِصَابَتِهِ.

ترجمہ: یاراوی پر جرح اس کے فسق قولی یا عملی جو کہ کفر کی حد تک نہ پہنچے، اس کی وجہ سے ہوگی۔ اس قسم اور پہلی قسم کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہے اور پہلی قسم کو الگ اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ اس کی وجہ سے اس فن میں جرح سب سے سخت ہوتی ہے۔ رہا فسق اعتقادی، تو اس کا بیان آگے آ رہا ہے۔ یاراوی کے وہم کی وجہ سے جرح ہوگی بایں طور کہ وہ بطریق وہم روایت کرے۔ یا اس کے بہت سے ثقہ حضرات کی مخالفت کرنے کی وجہ سے ہوگی۔ یا اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہوگی، بایں طور کہ اس کے سلسلے میں توثیق معلوم ہونہ متعین جرح۔ یا اس کے بدعتی ہونے کی وجہ سے ہوگی اور بدعت اس چیز کا اعتقاد رکھنا ہے جو آپ ﷺ سے منقول کے خلاف ایجاد کی گئی ہو، ضد کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ ایک گونہ شبہ کی وجہ سے۔ یاراوی کی یادداشت کی خرابی کی وجہ سے ہوگی۔ سوء حفظ اس کو کہتے ہیں کہ راوی کی غلطی اس کی درستگی سے کم نہ ہو۔

فسق کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی خلاف شرع قول یا فعل کا مرتکب ہو؛ لیکن وہ کفر کی حد تک نہ پہنچتا ہو؛ کیوں کہ اگر اس حد تک پہنچ گیا، جیسے: یہ کہ اس نے بتوں کے سامنے سجدہ کیا یا کلمہ کفر

زبان سے نکالا، (نعوذ باللہ) تو وہ ہماری بحث سے خارج ہے؛ اس لیے کہ گفتگو تو مسلمان راوی کے سلسلے میں ہے اور ایسا شخص اسلام سے خارج ہو چکا ہے۔ وہ راوی خلاف شرع قول کا مرتکب ہو، جیسے: غیبت، چغل خوری اور گالی وغیرہ۔ خلاف شرع فعل کا مرتکب ہو جیسے: زنا، چوری اور شراب نوشی وغیرہ۔

فسق اور کذب میں نسبت

ان دونوں میں عموم و خصوص کی نسبت ہے، کذب خاص ہے اور فسق عام ہے؛ لہذا جس پر کذب صادق آئے گا اس پر فسق بھی صادق آئے گا؛ لیکن اس کا عکس کلی نہیں آئے گا۔ اس پر یہ سوال ہوگا کہ خاص عام کے ضمن میں پایا جاتا ہے، تو صرف فسق کو بیان کر دینا کافی تھا، کذب کو الگ سے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی؟ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ فن حدیث میں کذب کی وجہ سے سب سے سخت جرح ہوتی ہے؛ اس لیے اس کو علاحدہ ذکر کیا گیا، گویا وہ ایک مستقل نوع ہے۔

یہاں پر دوسرا سوال یہ ہوگا کہ فسق کو قول اور عمل کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، حالانکہ فسق اعتقادی بھی جرح کا سبب ہے، تو اس کو کیوں خارج کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا کہ اس کو یہاں سے اس لیے خارج کیا گیا ہے کہ اس کا بیان ”بدعت“ کے عنوان سے آگے مستقل آ رہا ہے۔

وہم کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث بطریق وہم روایت کرے، مثلاً منقطع کو متصل یا موقوف کو مرفوع کر دے۔

مخالفت ثقات کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ بہت سے ثقہ حضرات یا کسی اوثق کے خلاف، راوی روایت کرے۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں جو کہ آگے آرہی ہیں۔

جہالت کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کے سلسلے میں تو شیق منقول نہ ہو اور نہ متعین جرح منقول ہو۔ متعین کی قید جرح میں اس لیے لگائی گئی ہے کہ صرف یہ کہہ دینے سے کہ ”فلاں ضعیف ہے“ راوی مجروح نہیں ہوگا؛ بلکہ یہ بیان کرنا ضروری ہوگا کہ کیوں ضعیف ہے۔

بدعت کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی دلیل باطل کی بنیاد پر ایسی چیز کا اعتقاد رکھا جائے کہ جس کی نظیر آپ ﷺ صحابہ کرام اور تابعین کے زمانے میں نہ ملتی ہو اور اگر بغیر کسی دلیل کے صرف ہٹ دھرمی کی بنیاد پر اس قسم کا اعتقاد رکھا جائے گا، تو یہ کفر ہوگا اور وہ ہماری بحث سے خارج ہوگا۔

سوء حفظ کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کا حافظہ خراب ہو، جس کی حد یہ ہے کہ غلطیاں درستگی سے کم نہ ہوں، اب چاہے دونوں برابر ہوں یا غلطیاں زیادہ ہوں اور درستگی کم ہو۔

(ف) الْقِسْمُ (الأول) وهو الطعنُ بكَذِبِ الراوي في الحديث النبويِّ هو (الموضوع) والحكمُ عليه بالوضع إنما هو بطريق الظنِّ الغالب لا بالقَطْع؛ إذ قد يَصْدُقُ الكَذُوبُ؛ لكن لِأَهْلِ الْعِلْمِ بالحديثِ مَلَكَةٌ قَوِيَّةٌ يُمَيِّزُونَ بها ذلك. وإنما يَقُومُ بذلك مِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ اِطْلَاعُهُ تَامًا، وَذَهْنُهُ ثَابِقًا، وَفَهْمُهُ قَوِيًّا، وَمَعْرِفَتُهُ بِالْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى ذَلِكَ مُتَمَكِّنَةً.

ترجمہ: تو پہلی قسم ”موضوع“ ہے اور وہ حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی وجہ سے جرح ہے۔ حدیث پر وضع کا حکم ظن غالب کے ذریعہ ہوتا ہے، یقین کے ساتھ نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ کسی وقت جھوٹا بھی سچ بولتا ہے؛ لیکن محدثین کو ایسا قوی ملکہ ہوتا ہے جس سے وہ موضوع کو

غیر موضوع سے ممتاز کر لیتے ہیں۔ محدثین میں سے وضع کا حکم وہی لوگ لگاتے ہیں جن کی اطلاع کامل، ذہن روشن، فہم وادراک مضبوط اور وضع پر دلالت کرنے والے قرائن کی شناخت قوی ہو۔

موضوع کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس میں کوئی راوی ایسا ہو، جس پر حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی جرح کی گئی ہو۔

شرح تعریف

ما قبل میں دس اسباب جرح کو اجمالاً بیان کیا گیا، یہاں سے ان کی تفصیل کی جا رہی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی حدیث میں پہلی قسم کی جرح پائی جائے یعنی اس کا راوی حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی وجہ سے مجروح ہو، تو ایسی حدیث کو ”موضوع“ کہتے ہیں۔ اس کا دوسرا نام ”مخلوق“ (اسم مفعول از اختلاق) ہے اور تیسرا نام ”مصنوع“ بھی ہے۔

تنبیہ: عبارت میں تسامح ہے؛ کیوں کہ موضوع کا قسم اول پر حمل کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ حدیث نبوی میں راوی کے جھوٹے ہونے کی جرح موضوع ہے؛ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے؛ بلکہ موضوع وہ حدیث ہے جس میں کوئی ایسا راوی ہو جس پر حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی جرح کی گئی ہو۔ اسی قسم کا تسامح بقیہ اقسام میں بھی ہے، اس پر متنبہ رہا جائے!

حدیث پر وضع کا حکم بطریق ظن ہوتا ہے

جس کسی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے، وہ ظن غالب کی وجہ سے کہا جاتا ہے، یقین کے ساتھ کسی بھی حدیث کو موضوع نہیں کہا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر کوئی راوی کسی حدیث میں جھوٹ بولتا پکڑا گیا، تو اس کی ہر حدیث جھوٹی اور گھڑی ہوئی ہو؛ اس لیے کہ

بسا اوقات جھوٹا بھی سچ بولتا ہے، تو یہ ممکن ہے کہ اس نے صرف ایک ہی حدیث میں جھوٹ بولا ہو اور بقیہ میں نہ بولا ہو؛ مگر جب ایک مرتبہ اس کا حدیث نبوی میں جھوٹ بولنا ثابت ہو گیا، تو ظن غالب یہی ہے کہ اس نے بقیہ حدیثوں میں بھی جھوٹ بولا ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جب جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے، تو متعین احادیث پر یہ حکم کیسے لگایا جاتا ہے کہ ان میں جھوٹ ہے اور ان کے روایت کی کوئی بھی روایت مقبول نہیں ہوگی؟ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے محدثین کو ایسا ملکہ دیا ہے کہ جس سے وہ تمیز کرتے ہیں کہ کون حدیث موضوع ہے اور کون موضوع نہیں ہے۔ یا فلاں راوی کی کس حدیث میں جھوٹ ہے اور کس میں نہیں ہے؛ جیسا کہ سونا رسو نے کو دیکھ کر بتا دیتا ہے کہ کون کھوٹا اور کون کھرا ہے؛ لیکن جس طرح تمام سونا راہر نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح تمام محدثین بھی ماہر نہیں ہیں؛ اس لیے یہ کام صرف وہ کر سکتے ہیں، جن کی معلومات کامل، ذہن روشن، فہم و ادراک مضبوط اور وضع پر دلالت کرنے والے قرائن کی شناخت قوی تر ہو۔

حدیث موضوع کی مثال

ابن جوزی نے یہ بیان کیا ہے: محمد بن شجاع البلخی عن حسان بن ہلال عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة مرفوعاً: إن الله خلق الفرس فأجراها فعرقت فخلق نفسه منها.

محمد بن شجاع راوی بددین تھا اور حدیثیں وضع کرتا تھا۔ ابوالمہزم کے متعلق امام شعبہ کا قول ہے: اگر اس کو ایک درہم دو گے، تو پچاس حدیثیں گھڑ دے گا۔ (تدریب الراوی ۲۳۵/۱)

وقد يُعَرَّفُ الْوَضْعُ بِإِقْرَارٍ وَاضِعِهِ. قَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعَيْدِ: "لَكِنْ لَا يُقْطَعُ بِذَلِكَ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ كَذَبَ فِي ذَلِكَ الْإِقْرَارِ". انْتَهَى. وَفَهُمْ مِنْهُ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ لَا يُعْمَلُ بِذَلِكَ الْإِقْرَارِ أَصْلًا لِكَوْنِهِ كَاذِبًا،

ولیس ذلك مُرَادُهُ، وإنما نفى القُطْعَ بذلك، ولا يَلْزَمُ من نفي القُطْعِ نفي الحُكْمِ؛ لأنَّ الحُكْمَ يَقَعُ بِالظَّنِّ الغَالِبِ، وهو ههنا كذلك، ولولا ذلك، لَمَا سَاغَ قَتْلُ الْمُقِرِّ بِالْقَتْلِ، وَلَا رَجَمُ الْمُعْتَرِفِ بِالزَّنا؛ لاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَا كَاذِبَيْنِ فيما اعترفَا به.

ترجمہ: وضع کا علم بھی واضح حدیث کے اقرار سے ہوتا ہے۔ علامہ ابن دیقق العید نے فرمایا: ”لیکن اس کی وجہ سے وضع کا یقین نہیں کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اس اقرار میں بھی اس نے جھوٹ بولا ہو۔“ ان کی بات پوری ہوئی۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ اس اقرار پر بالکل ہی عمل نہیں کیا جائیگا؛ کیوں کہ وہ جھوٹا ہے، حالانکہ ان کی مراد یہ نہیں ہے، انہوں نے تو اس کی وجہ سے وضع کے یقین کی نفی کی ہے اور یقین کی نفی سے اصل حکم (وضع) کی نفی لازم نہیں آتی ہے؛ اس لیے کہ حکم (عموماً) ظن غالب کی بنیاد پر ہوتا ہے اور وہ (وضع کا حکم) اس بحث میں اسی طرح (ظن غالب کی بنیاد پر) ہے۔ اگر ظن غالب کی بنیاد پر حکم نہ ہوتا، تو قتل کا اقرار کرنے والے کو قتل اور زنا کا اعتراف کرنے والے کو رجم کرنا جائز نہ ہوتا؛ اس لیے کہ احتمال ہے کہ دونوں اپنے اعتراف میں جھوٹے ہوں۔

کیسے ہو وضع کا علم؟

کسی بھی حدیث کے موضوع ہونے کا علم قرآن کی بنیاد پر ہوتا ہے، قرآن متعدد اور مختلف ہو سکتے ہیں: مصنف نے کتاب میں تین قرآن ذکر کیے ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) خود واضح حدیث کا اقرار۔ یعنی اگر خود واضح حدیث نے یہ اقرار کر لیا کہ میں نے اتنی حدیثیں یا فلاں فلاں حدیثیں وضع کی ہیں، تو اس کی تمام مرویات موضوع سمجھی جائیں گی۔ جیسے: ابو عصمہ سے پوچھا گیا کہ قرآن کریم کی سورتوں کے الگ الگ فضائل ”عکرمۃ عن ابن عباس“ کی سند سے تم کیسے بیان کرتے ہو، جب کہ عکرمہ کے دوسرے شاگرد نہیں بیان کرتے ہیں؟ تو اس نے کہا کہ میں نے لوگوں کو دیکھا کہ قرآن کریم سے اعراض کر کے ابو حنیفہ کی فقہ اور محمد بن اسحاق کی مغازی میں مشغول ہو گئے ہیں، تو میں نے یہ حدیثیں ثواب کی امید پر وضع

کردی ہیں۔ (بہجۃ النظر ص ۱۴۰)

اسی طرح عمر بن صبیح نے اقرار کیا کہ میں نے خطبات جمع وضع کر کے آپ... کی طرف منسوب کیا ہے۔ نیز عبدالعزیز بن حارث تمیمی سے پوچھا گیا کہ ”مکہ مکرمہ“ کیسے فتح ہوا ہے؟ غلبہ کے ذریعہ یا صلح کے ذریعے، تو اس نے کہا: غلبہ کے ذریعہ۔ جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا، تو اس نے کہا: حدثنا ابن ابی الصواف، حدثنا عبد اللہ بن أحمد، حدثنا ابی، حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن الزہری عن أنس أن الصحابة اختلفوا في فتح مكة، أكان صلحا أو عنوة؟ فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقال: عنوة۔ اس نے بعد میں اقرار کیا کہ خصم کو خاموش کرنے کے لیے میں نے یہ حدیث گھڑی تھی۔

(إمعان النظر ص ۱۲۲)

علامہ ابن دقیق العید کا قول اور اس کا مطلب

علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا کہ واضح کے اقرار سے حدیث کا موضوع ہونا قطعی نہیں ہے؛ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے غلط اقرار کیا ہو۔ (الاقتراح في بيان الاصطلاح ص ۲۵)

علامہ ابن جزری اور حافظ ذہبی نے ان کی اس بات کا یہ مطلب سمجھا کہ واضح کے اقرار پر بالکل بھی عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کی مرویات پر وضع کا حکم نہیں لگایا جائے گا؛ کیوں کہ جہاں یہ احتمال ہے کہ واضح اپنے وضع کے اقرار میں سچا ہو وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جھوٹا ہو؛ لہذا اس کی مرویات پر وضع کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ (الموقف في علم مصطلح الحديث ص ۳۷)

مصنف فرماتے ہیں کہ جو مطلب انہوں نے سمجھا ہے وہ ابن دقیق العید کی مراد نہیں ہے؛ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس اقرار کی وجہ سے حدیث کا موضوع ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے؛ کیوں کہ انہوں نے قطعیت کی نفی کی ہے اور قطعیت کی نفی سے اصل حکم یعنی موضوع ہونے کی نفی لازم نہیں آتی؛ کیوں کہ کسی بھی چیز میں حکم کا مدار عموماً ظن غالب پر ہوتا ہے اور واضح کے اقرار سے بھی ظن غالب یہی ہوتا ہے کہ وہ حدیث موضوع ہے؛ لہذا واضح کے اقرار سے حدیث پر وضع کا حکم لگایا جائے گا۔

اگر ظن غالب کی بنیاد پر حکم لگانا جائز نہیں ہوتا، تو قاتل کے قتل کے اعتراف پر اس کو قصاصاً قتل کرنا جائز نہیں ہوتا، اسی طرح زانی محسن کے زنا کے اعتراف پر اس کو رجم کرنا جائز نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہاں بھی یہ احتمال ہے کہ دونوں اپنے اعتراف میں جھوٹے ہوں؛ لیکن چوں کہ ان کے اقرار کی وجہ سے ظن غالب یہی ہوتا ہے کہ وہ سچے ہیں؛ اس لیے ان کو قتل اور رجم کیا جاتا ہے۔

وَمِنَ الْقَرَائِنِ الَّتِي يُدْرِكُ بِهَا الْوَضْعُ مَا يُوجَدُ مِنْ حَالِ الرَّاوي،
 كَمَا وَقَعَ لِمَامُونِ بْنِ أَحْمَدَ أَنَّهُ ذَكَرَ بِحَضْرَتِهِ الْخِلَافَ فِي كَوْنِ
 الْحَسَنِ سَمِعَ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَوْ لَا؟ فَسَاقَ فِي الْحَالِ إِسْنَاداً إِلَى النَّبِيِّ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "سَمِعَ الْحَسَنُ مِنْ
 أَبِي هُرَيْرَةَ". وَكَمَا وَقَعَ لَغِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ حَيْثُ دَخَلَ عَلَى الْمَهْدِيِّ،
 فَوَجَدَهُ يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ، فَسَاقَ فِي الْحَالِ إِسْنَاداً إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "لَا سَبَقَ إِلَّا فِي نَصْلِ، أَوْ خُفٍّ،
 أَوْ حَافِرٍ، أَوْ جَنَاحٍ، فَزَادَ فِي الْحَدِيثِ: "أَوْ جَنَاحٍ"، فَعَرَفَ الْمَهْدِيُّ، أَنَّهُ
 كَذَبَ لِأَجْلِهِ فَأَمَرَ بِذَبْحِ الْحَمَامِ. وَمِنْهَا مَا يُوجَدُ مِنْ حَالِ الْمَرْوِيِّ،
 كَأَنَّهُ يَكُونُ مُنَاقِضاً لِنَصْرِ الْقُرْآنِ، أَوِ السُّنَنِ الْمُتَوَاتِرَةِ، أَوِ الْإِجْمَاعِ
 الْقَطْعِيِّ، أَوْ صَرِيحِ الْعَقْلِ حَيْثُ لَا يَقْبَلُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ التَّأْوِيلِ.

ترجمہ: جن قرائن سے وضع کا علم ہوتا ہے، ان میں سے وہ قرینہ ہے جو راوی کی حالت سے پایا جاتا ہے، جیسا کہ مامون بن احمد کے ساتھ پیش آیا کہ اس کے سامنے حسن بصری کا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع ہونے اور نہ ہونے کا اختلاف چھڑ گیا، تو اس نے فوراً آپ ﷺ تک سند متصل گھڑ کر پیش کیا، جس میں یہ مذکور تھا کہ راوی نے کہا: "حسن بصری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سنا" اسی طرح غیاث بن ابراہیم کے ساتھ پیش آیا، جب وہ مہدی کے پاس گیا اور اس کو کبوتر سے کھیلتے ہوئے دیکھا، تو اس نے فوراً آپ ﷺ تک سند بیان کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا سبق إلا في نصل، أو خف، أو حافر، أو جناح" (مسابقے میں انعام لینا جائز نہیں ہے؛ مگر تیر یا اونٹ یا گھوڑے، یا پرندے میں) اور اس نے

حدیث کے اندر ”أو جناح“ کا اضافہ کر دیا، مہدی تاڑ گیا کہ میری وجہ سے اس نے جھوٹ بولا ہے، تو کبوتر کو ذبح کرنے کا حکم دیدیا۔ انہیں قرآن میں سے وہ قرینہ ہے جو مروی کی حالت سے پایا جائے، مثلاً یہ کہ وہ حدیث قرآن کریم یا سنت متواترہ یا قطعی اجماع یا صریح عقل کے خلاف ہو، جب کہ یہ چیزیں تاویل نہ قبول کریں۔

وضع کو پہچاننے کا دوسرا قرینہ

وہ قرینہ یہ ہے کہ راوی کی حالت ایسی ہو، جس سے معلوم ہو جائے کہ اس کی حدیث موضوع ہے، مثلاً یہ کہ وہ امراء اور بادشاہوں سے تقرب کا بہت ہی زیادہ خواہاں ہو، یا اپنی خواہش نفس کا پرستار ہو۔ جس کی وجہ سے اس مطلب کے حصول کے لیے وضع حدیث سے بھی دریغ نہ کرے، جس راوی کی یہ حالت ہوگی، یہ قرینہ ہوگا اس کی حدیث کے موضوع ہونے پر۔ اس کی توضیح کے لیے دو واقعے کتاب میں مذکور ہیں: ایک یہ کہ مامون بن احمد کے پاس یہ اختلاف چھڑ گیا کہ حسن بصری نے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے سنا ہے یا نہیں؟ اس نے کہا کہ سنا ہے اور فوراً ہی آپ ﷺ تک سند متصل گھڑی، جس میں یہ مذکور تھا کہ راوی نے کہا کہ حسن بصری نے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے سنا۔ یہ اپنی خواہش نفس کی پرستاری کے سوا اور کیا ہے جس نے مامون بن احمد کو یہ بات وضع کرنے پر ابھارا ہو۔

دوسرا واقعہ یہ مذکور ہے کہ غیاث بن ابراہیم خلیفہ مہدی کے پاس جب پہنچا، تو اس کو کبوتر سے کھیلتے ہوئے دیکھ کر فوراً آپ ﷺ تک سند بیان کر کے یہ کہا کہ آپ ﷺ کا قول ہے: لا سبق إلا فی نصل، أو خف، أو حافر، أو جناح. غیاث بن ابراہیم نے بڑی ہی ہوشیاری سے ایک ایسی حدیث میں جو کہ ”مسند احمد اور سنن اربعہ“ کے اندر درج ہے، اس کے آخر میں یہ جملہ: ”أو جناح“ بادشاہ کو خوش کرنے کے لیے اضافہ کر دیا، حسن اتفاق کہ مہدی نے وضع کیے جانے کو تاڑ لیا اور کبوتر ذبح کرنے کا حکم صادر فرما دیا؛ کیوں کہ اسی کی وجہ سے وضع حدیث کا ناپاک عمل کیا گیا تھا۔ غیاث کو تقرب کی خواہش ہی نے اس وضع پر آمادہ کیا ہے۔

وضع کو پہچاننے کا تیسرا قرینہ

یہ قرینہ ہے کہ مروی کی حالت ایسی ہو جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ بات آپ ﷺ ہرگز نہیں ارشاد فرما سکتے ہیں، مثلاً یہ کہ وہ قرآن کریم کے معارض ہو اور کوئی تاویل قبول نہ کرتی ہو، یا سنت متواترہ کے خلاف ہو اور تاویل نہ قبول کرتی ہو۔ اسی طرح اجماع قطعی کے خلاف ہو اور تاویل نہ قبول کرتی ہو۔ اجماع قطعی: وہ ہے جو غیر سکوتی ہو۔ نیز اگر وہ مروی عقلِ صریح کے معارض ہو، تو وہ بھی قرینہ ہے کہ وہ مروی موضوع ہے، شرط یہ کہ اس کی کوئی تاویل نہ ہو سکتی ہو۔

عقلِ صریح کے معارض وہ روایت ہے جس کو ”ابن جوزی“ نے اس سند سے روایت کیا ہے: عبد الرحمن بن زید بن أسلم عن أبيه عن جده مرفوعاً: إن سفينة نوح طافت بالبيت سبعة، وصلت عند المقام ركعتين. (تدريب الراوي ۲۳۵/۱)

تنبیہ: ”أنه قال“ تمام شرح نے اس سے پہلے یہ عبارت: ”مذکور فیہ“ مقدار مانا ہے اور ”قال“ کا فاعل راوی کو قرار دیا ہے، ان شرح کی اقتدا میں راقم نے اسی کو ملحوظ رکھتے ہوئے تشریح کی ہے؛ لیکن پھر راقم کی نظر حافظ ذہبی کی ایک عبارت پر پڑی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور ”قال“ کا فاعل آپ ﷺ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ واضح نے سند متصل کے ساتھ یہ وضع کیا کہ خود آپ ﷺ نے فرمایا کہ حسن بصری نے حضرت ابو ہریرہ سے سنا ہے۔ عبارت ملاحظہ ہو: قال البيهقي: سمعت الحاكم يقول: اختلف الناس في سماع الحسن من أبي هريرة، فحكى لنا أنه ذكر ذلك بين يدي أحمد بن عبد الله الجويباري، فروى حديثاً مسنداً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: سمع الحسن من أبي هريرة. (ميزان الاعتدال ۲۴۶/۱)

قارئین پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ پہلے مطلب کے اعتبار سے وضع زیادہ سے زیادہ جھوٹ ہے؛ مگر دوسرے مطلب کے لحاظ سے تو ”سفید جھوٹ“ ہے!! واضح ہو کہ مصنف نے اس وضع کو مامون بن احمد کی طرف منسوب کیا ہے؛ جب کہ حافظ ذہبی کی جو عبارت اوپر ذکر کی گئی ہے، اس میں واضح احمد بن عبد اللہ جو بیاری کو قرار دیا گیا ہے، دونوں میں تعارض نہیں ہے؛ اس لیے

کہ اول الذکر شاگرد ہے ثانی الذکر کا، تو ممکن ہے کہ یہ واقعہ استاذ کا ہو اور شاگرد نے اس کو روایت کر کے اس کی تائید کی ہو؛ اس لیے کسی نے اول کی طرف نسبت کردی اور کسی نے ثانی کی طرف۔ یہ کوئی بعید نہیں ہے؛ اس لیے کہ دونوں کذب بیانی میں امام ہیں۔ تدبر۔

ثُمَّ الْمَرْوِيُّ تَارَةً يَخْتَرِعُهُ الْوَاضِعُ، وَتَارَةً يَأْخُذُهُ مِنْ كَلَامِ غَيْرِهِ، كَبَعْضِ السَّلَفِ الصَّالِحِ، أَوْ قَدَمَاءِ الْحُكَمَاءِ، أَوِ الْإِسْرَائِيلِيَّاتِ، أَوْ يَأْخُذُ حَدِيثًا ضَعِيفَ الْإِسْنَادِ، فَيَرْكَبُ لَهُ إِسْنَادًا صَحِيحًا لِيُرَوِّجَ.

ترجمہ: پھر مروی کو کبھی واضع خود گھڑ لیتا ہے اور کبھی اس کو دوسروں کے کلام سے لے لیتا ہے، جیسے: بعض سلف صالحین یا قدیم حکماء (کے کلام)، یا علماء بنی اسرائیل کے اقوال۔ یا کبھی ضعیف سند والی حدیث لے کر اس کے ساتھ صحیح سند جوڑ دیتا ہے؛ تاکہ وہ حدیث مشہور ہو جائے۔

حدیث موضوع کے الفاظ کس کے ہوتے ہیں؟

حدیث موضوع کے الفاظ کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، مصنف نے تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں، جو کہ حسب ذیل ہیں: (۱) کبھی واضع کے خود اپنے الفاظ ہوتے ہیں۔ جیسے: سیف بن عمر تمیمی کہتے ہیں کہ میں سعد بن طریف کے پاس تھا کہ اتنے میں اس کا بیٹا مکتب سے روتا ہوا آیا، اس نے پوچھا کیا بات ہے؟ بیٹے نے کہا: استاذ نے مارا ہے۔ اس نے کہا: میں آج اس کو رسوا کرتا ہوں اور اس کے بعد یہ حدیث گھڑی: حدثني عكرمة، عن ابن عباس مرفوعاً: مُعَلِّمُ صِبْيَانِكُمْ شِرَارُكُمْ، أَقْلَهُمْ رَحْمَةً، وَأَغْلَظَهُمْ عَلَى الْمُسْكِينِ. (إمعان النظر ص ۱۲۶)

(۲) بسا اوقات دوسروں کا کلام لے لیتا ہے، مثلاً: سلف صالحین میں حضرت علی، حضرت حسن بصری، مالک بن دینار اور جنید بغدادی وغیرہ کے کلام۔ اسی طرح قدیم حکماء میں حارث بن کلدہ، بقراط، سقراط اور افلاطون وغیرہ کے کلام۔ جیسے: اول الذکر کا یہ کلام: المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء. اسی طرح علماء بنی اسرائیل کے اقوال۔

(۳) کسی وقت واضع ضعیف سند والی حدیث لے کر اس کے ساتھ صحیح سند جوڑ کر لوگوں

میں بیان کر دیتا ہے؛ تاکہ وہ حدیث مشہور ہو جائے، اس صورت میں کلام آپ ﷺ ہی کا ہے؛ مگر چوں کہ اس کے ساتھ غلط سند جوڑی گئی ہے؛ اس لیے وہ حدیث موضوع ہوگی؛ لیکن یہ یاد رہے کہ اس کا موضوع ہونا باعتبار سند ہے نہ کہ باعتبار متن۔

والحامل للوضع على الوضع: إما عَدَمُ الدِّينِ، كَالزَّنَادِقَةِ، أَوْ غَلَبَةُ الْجَهْلِ، كِبَعْضِ الْمُتَعَبِّدِينَ، أَوْ فَرْطُ الْعَصْبِيَّةِ، كِبَعْضِ الْمُقَلِّدِينَ، أَوْ اتِّبَاعُ هَوَى لِبَعْضِ الرُّؤْسَاءِ، أَوِ الْإِغْرَابُ لِقَصْدِ الْإِلَاشْتِهَارِ. وَكُلُّ ذَلِكَ حَرَامٌ بِإِجْمَاعٍ مَنْ يُعْتَدُّ بِهِ، إِلَّا أَنَّ بَعْضَ الْكُرَامِيَّةِ، وَبَعْضَ الْمُتَصَوِّفَةِ نُقِلَ عَنْهُمْ إِبَاحَةُ الْوَضْعِ فِي التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ، وَهُوَ خَطَأٌ مِنْ فَاعِلِهِ، نَشَأً عَنْ جَهْلِ؛ لِأَنَّ التَّرْغِيبَ وَالتَّرْهِيْبَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

ترجمہ: اور وضع کے لیے وضع کا باعث یا تو دین کا فقدان ہے، جیسے: زندیقوں (کا وضع)۔ یا زیادتی جہل ہے، جیسے: بعض نام نہاد عبادت گزار (کا وضع) یا افراطِ عصبيت ہے، جیسے: بعض مقلدین (کا وضع) یا سرداروں کی خواہش نفس کی پیروی کرنا ہے یا بقصدِ شہرت انوکھی چیز ذکر کرنا ہے۔ مذکورہ تمام صورتیں قابلِ اعتماد لوگوں کے اجماع سے حرام ہیں؛ مگر بعض کرامیہ اور بعض نام نہاد صوفیہ سے ترغیب و ترہیب میں وضع کی اباحت منقول ہے۔ ان کی یہ بھول ہے، جس کا منشاء عدمِ واقفیت ہے؛ کیوں کہ ترغیب و ترہیب بھی منجملہ احکامِ شرع ہیں۔

اسباب وضع

وہ کون سے اسباب ہیں جو واضعین حدیث کو وضع پر ابھارتے ہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس کے پانچ اسباب بیان فرمائے ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) بے دینی۔ جیسے: زندیق جو کہ دل میں تو کفر چھپائے ہوتا ہے اور زبان سے اسلام ظاہر کرتا ہے، اس کا دین اسلام کو نقصان پہنچانے کے لیے احادیث وضع کرنا۔ حماد بن زید کا قول ہے کہ زندیقوں نے چودہ ہزار حدیثیں وضع کر دی ہیں، ایسے حضرات یہ ہیں: عبدالکریم بن ابی العوجاء، محمد بن سعید مصلوب

شامی اور حارث کذاب وغیرہ۔ (الباعث الحثیث ص ۸۴)

ابن عدی نے فرمایا کہ جب عبدالکریم کو قتل کرنے کے لیے لایا گیا، تو اس نے کہا: میں نے تمہارے اندر چار ہزار حدیثیں وضع کر کے پھیلا دی ہے، جن میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دیا ہے۔ (شرح الشرح ص ۴۴۶)

(۲) جہالت کی زیادتی۔ جیسے: نام نہاد صوفیہ جہالت کی وجہ سے بعض احادیث وضع کر دیتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ابو عبد الرحمن بن اسماعیل عدوی بصری کہتے ہیں کہ میں نے اپنے بعض اساتذہ سے قرآن کریم کی سورتوں کے فضائل حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے سنا، تو میں نے استاذ سے پوچھا کہ آپ سے کس نے بیان کیا ہے؟ استاذ نے جواب دیا: ”مدائن کے ایک شخص نے اور وہ ابھی زندہ ہے۔“ ابو عبد الرحمن اس مدائی کے پاس پہنچے اور پھر یکے بعد دیگرے چند لوگوں کے بعد ایک شخص کے پاس پہنچے، اس نے ان کا ہاتھ پکڑ کر ایک گھر میں داخل کیا، ابو عبد الرحمن وہاں کیا دیکھتے ہیں کہ ایک جماعت نام نہاد صوفیوں کی وہاں بیٹھی ہوتی ہے جس میں ایک شیخ ہے، لے جانے والے رہبر نے بتایا کہ اسی شیخ نے یہ حدیث بیان کی ہے، ابو عبد الرحمن نے اس سے پوچھا کہ تم نے یہ حدیث کس سے سنی ہے؟ اس شیخ نے یہ جواب دیا کہ میں نے تو کسی سے نہیں سنی ہے؛ بلکہ بات یہ ہے کہ میں نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ قرآن کریم سے اعراض کر رہے ہیں، تو میں نے یہ حدیث وضع کر دی ہے؛ تاکہ لوگوں کے قلوب قرآن کریم کی طرف متوجہ ہوں۔ (امعان النظر ۱۲۶)

(۳) افراط عصبيت اور اپنے مذہب کے تین شدت تعصب۔ جیسا کہ بعض مقلدین اس غرض سے حدیث وضع کرتے ہیں۔ مثلاً ابن ابی حاتم نے خوارج کے ایک شیخ سے نقل کیا کہ اس نے کہا: جب ہم کوئی رائے اختیار کرتے ہیں، تو اس کے لیے حدیث وضع کر لیتے ہیں۔ اسی طرح یہ واقعہ کہ مامون بن احمد سے کہا گیا کہ امام شافعی اور خراسان میں ان کے تبعین کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ تو اس نے فوراً یہ حدیث وضع کر دی: حدثنا أحمد بن عبد الله، عن عبيد الله بن معدان الأزدي، عن أنس مرفوعاً: يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس، أضرب على أمتي من إبليس، ويكون في أمتي رجل يقال

لہ ابو حنیفہ ہو سراج امتی۔

محمد بن عکاشہ کرمانی سے کہا گیا کہ کچھ لوگ رکوع میں جاتے ہوئے اور اس سے اٹھنے پر رفع یدین کرتے ہیں، تو فوراً اس نے یہ حدیث وضع کر دی: حدثنا المسیب بن واضح، حدثنا ابن المبارك عن یونس بن یزید، عن الزهري عن أنس مرفوعاً: من رفع یدیه فی الركوع، فلا صلاة له. (الباعث الحثیث ص ۸۴۔ تدریب الراوی ۲۳۵/۱)

(۴) امراء و سلاطین کا تقرب اور ان کی خواہشات نفس کی پیروی۔ جیسا کہ غیاث بن ابراہیم کی حدیث کتاب میں گزری۔

(۵) اپنے آپ کو یا حدیث کو لوگوں کے درمیان مشہور کرنے کے لیے نئی نئی چیزیں وضع کرنا۔ ابو جعفر بن محمد طلیسی کا بیان ہے کہ امام احمد اور یحییٰ بن معین نے ”رصافہ“ کی مسجد میں نماز پڑھی، نماز کے بعد ایک قصہ گو کھڑا ہوا اور اس نے یہ عجیب و غریب حدیث وضع کر کے سنائی: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين قالا: حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قال: لا إله إلا الله، خلق الله من كل كلمة طيرا منقاره من ذهب، وريشه من مرجان...

اس طرح اس نے تقریباً بیس اوراق پر مشتمل من گھڑت قصہ سنایا۔ ادھر احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین سراپا تعجب بنے ہوئے ایک دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے اس شخص سے یہ قصہ بیان کیا ہے؟ دونوں ایک دوسرے کو جواب دیتے ہیں کہ میں نے تو بخدا اسی وقت سنا ہے۔ جب وہ شخص قصہ سنا کر ہدایا و تحائف لے چکا اور بقیہ لوگوں کا انتظار کر رہا تھا، تو یحییٰ بن معین نے ہاتھ سے اشارہ کر کے اس کو بلایا، وہ جلدی سے آگے بڑھا، یہ سمجھتے ہوئے کہ ہدیہ ملے گا؛ مگر یحییٰ بن معین نے اس سے پوچھا کہ تم سے کس نے یہ حدیث بیان کی ہے؟ تو اس نے یہ جواب دیا کہ احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین نے، ابن معین نے کہا: میں یحییٰ بن معین ہوں اور یہ احمد بن حنبل ہیں، ہم نے تو آپ صلی اللہ علیہ کی کوئی حدیث اس قسم کی نہیں سنی! اس نے کہا: واہ، واہ، میں سنا کرتا تھا کہ یحییٰ بن معین احمق ہیں، اس وقت ثابت ہوا کہ واقعی احمق ہیں، کیا تم دونوں کے علاوہ یحییٰ بن معین اور احمد بن حنبل کوئی اور نہیں ہیں؟ میں نے تو سترہ احمد بن حنبل

اور یحییٰ بن معین سے حدیثیں لکھی ہیں! امام احمد بن حنبل نے آستیں سے اپنا منہ چھپا کر کہا کہ چھوڑو، اس کو جانے دو، وہ شخص ان دونوں کا ٹھٹھا کرتے ہوئے، رفو چکر ہو گیا۔ (الباعث

الحنیث ص ۸۵ - شرح الشرح ص ۴۴۹)

وضع حدیث کا حکم

وضع حدیث خواہ کسی بھی مقصد کے تحت ہو اور کسی بھی موضوع سے متعلق ہو، ایسا کرنا قطعاً حرام ہے، یہی جمہور علماء اسلام کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے جو کہ متواتر ہے: من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعده من النار۔ یہ حدیث قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت، اس بات پر ہے کہ آپ ﷺ کی طرف غلط بات منسوب کرنا حرام ہے۔ اسی طرح آپ کا ارشاد ہے: من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فہو ردّ۔

بعض کرامیہ اور نام نہاد صوفیہ کا مسلک

ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ احکام شرع میں حدیث وضع کرنا تو ناجائز ہے؛ البتہ ترغیب و ترہیب سے متعلق حدیثیں وضع کرنا جائز ہے۔ ان لوگوں کی دو دلیلیں ہیں: ایک یہ کہ حدیث مذکور کے بعض طرق میں یہ اضافہ ہے: ”لیضل بہ الناس“ جس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی طرف غلط بات منسوب کرنا اس وقت حرام ہے، جب کہ مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو اور ہم تو راہ راست پر لانے کے لیے ایسا کرتے ہیں؛ اس لیے ہم اس وعید میں داخل نہیں ہیں۔

اولاً اس کا جواب یہ ہے کہ کسی صحیح یا حسن طریقے پر یہ زیادتی ثابت نہیں، ثانیاً اگر ثابت بھی ہو، تو شاذ کے قبیل سے ہے؛ اس لیے استدلال درست نہیں۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ ”علی“ مستعمل ہے؛ جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کو نقصان پہنچانے کے لیے حدیث وضع کرنا حرام ہے؛ کیوں کہ لفظ ”علی“ اضرار کے لیے آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال لغت اور استعمال سے جہالت پر مبنی ہے؛ کیوں کہ لغت میں ”کذب“ بصلہ ”علی“ ہی مستعمل ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر کا جواب

اوپر جو جوابات ذکر کئے گئے ہیں، وہ تفصیلی ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے اجمالی طور سے فریق مخالف کے مسلک کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کا مسلک غلطی اور جہالت پر مبنی ہے؛ کیوں کہ جب انہوں نے احکام شرعیہ میں وضع کو ناجائز کہا ہے، تو ان کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ”ترغیب وترہیب“ بھی احکام شرعیہ ہی کے قبیل سے ہیں؛ اس لیے کہ ثواب یا تو مرتب ہوتا ہے کسی واجب عمل کے کرنے پر یا مکروہ عمل کے کرنے پر، تو ترتب ثواب کا حکم کسی ایسے عمل ہی پر ہوگا جو کہ واجب ہو یا مستحب ہو، اسی طرح ترتب عتاب کا حکم بھی کسی ایسے ہی عمل پر ہوگا جو کہ حرام یا مکروہ ہو اور واجب یا مستحب ہونا، نیز حرام یا مکروہ ہونا ”حکم شرعی“ نہیں تو اور کیا ہے؟ لہذا احکام شرعیہ میں وضع کو ناجائز کہنے اور ترغیب وترہیب میں جائز کہنے کی تاویل ”بے عقلی اور جہالت“ کے سوا اور کیا کی جاسکتی ہے؟!

فوائد: ”کالزنادقة“ اس کے اندر اور اسی طرح بقیہ تمام مثالوں میں ”کاف حرف تشبیہ“ سے پہلے مضاف: ”وضع“ کا لفظ محذوف ہے؛ اس لیے کہ اسی وقت یہ مثالیں حامل وضع کی ہوں گی اور اگر مضاف نہ مقدار مانا جائے، تو یہ سب مثالیں واضعین کی ہوں گی۔

”الکرامیۃ“ یہ ایک جماعت ہے جس کا سرغنہ ”ابو عبد اللہ محمد بن کرام“ ہے اس کے بارہ فرقے ہیں۔ ان کے بہت سے باطل عقائد ہیں: مثلاً: ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے؛ اگرچہ دل میں کفر چھپائے ہوئے ہو۔ اللہ تعالیٰ جو ہر ہیں۔ معبود عرش پر بیٹھا ہے۔ کرامیہ مشہور لغت راء کی تشدید ہے، اگرچہ تخفیف راء بھی منقول ہے۔

وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ تَعَمُّدَ الْكَذِبِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ
وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْكِبَائِرِ، وَبَالَغَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْجُوَيْنِيُّ، فَكَفَّرَ مَنْ
تَعَمَّدَ الْكَذِبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.
وَاتَّفَقُوا عَلَى تَحْرِيمِ رِوَايَةِ الْمَوْضُوعِ إِلَّا مَقْرُونًا بِبَيَانِهِ؛ لِقَوْلِهِ صَلَّى

اللہ علیہ وعلی آلہ وصحبہ وسلم: ”مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ“. أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: علماء کا اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کی طرف جھوٹ بالقصد منسوب کرنا گناہ کبیرہ ہے۔ ابو محمد جوینی نے مبالغہ کر کے ان لوگوں کی تکفیر ہے جو آپ ﷺ کی طرف جھوٹ بالقصد منسوب کرتے ہیں۔ نیز علماء کا اتفاق ہے کہ ”موضوع“ کو روایت کرنا حرام ہے الا یہ کہ اس کے موضوع ہونے کی صراحت کے ساتھ ہو؛ کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: جس نے میری طرف سے کوئی ایسی بات بیان کی جس کے متعلق یہ اعتقاد یا گمان ہو کہ جھوٹی ہے، تو وہ بھی ایک جھوٹا ہے۔

وضع حدیث گناہ کبیرہ ہے

وضع حدیث گناہ کبیرہ ہے، یہ علماء اسلام کا اجماعی مسئلہ ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے حتیٰ کہ امام الحرمین کے والد: ابو محمد جوینی نے یہاں تک کہا ہے کہ جس نے آپ ﷺ کی طرف بالقصد جھوٹی بات منسوب کی وہ کافر ہے۔ یہ ان کی طرف سے ہر چند کہ مبالغہ ہے، جیسا کہ ان کے صاحبزادے امام الحرمین نے بھی صراحت کی ہے؛ مگر اس کا گناہ کبیرہ ہونا تو یقیناً بنی بر حقیقت ہے۔

موضوع کو روایت کرنے کا حکم

موضوع کو روایت کرنا قطعی حرام ہے، یہ بھی علماء اسلام کا اجماعی مسئلہ ہے؛ کیوں کہ امام مسلم نے یہ حدیث تخریج کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو شخص میری طرف ایسی بات منسوب کر کے بیان کرے، جس کے متعلق اس کا یہ اعتقاد ہو کہ وہ جھوٹی ہے، تو وہ بھی بہت سے جھوٹوں میں ایک جھوٹا ہے؛ البتہ اگر کسی موضوع حدیث کے متعلق یہ بیان کرنے کے لیے کہ یہ حدیث موضوع ہے، اس کو روایت کیا جائے، تو جائز ہے، وجہ ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ ”بری“ یاء کے ضمہ اور فتح کے ساتھ دونوں طرح جائز ہے، پہلی صورت میں ”یظن“ کے معنی میں ہوگا اور دوسری صورت میں ”یعتقد“ کے معنی میں ہوگا اور ”الکاذبین“ جمع کے ساتھ

روایت مشہور ہے، اگرچہ ایک روایت تثنیہ کی بھی ہے۔

(وَالْقِسْمُ (الثَّانِي) مِنْ أَقْسَامِ الْمَرْدُودِ، وَهُوَ مَا يَكُونُ بِسَبَبِ تَهْمَةِ الرَّائِي بِالْكَذِبِ، هُوَ (الْمَتْرُوكُ، وَالثَّالِثُ الْمُنْكَرُ عَلَى رَأْيِ مَنْ لَا يَشْتَرِطُ فِي الْمُنْكَرِ قَيْدَ الْمُخَالَفَةِ، (وَكَذَا الرَّابِعُ وَالْخَامِسُ) فَمَنْ فَحَشَ غَلَطُهُ، أَوْ كَثُرَتْ غَفْلَتُهُ، أَوْ ظَهَرَ فُسْقُهُ، فَحَدِيثُهُ مُنْكَرٌ.

ترجمہ: مردود کے اقسام میں سے دوسری قسم ”متروک“ ہے، وہ ایسی حدیث ہے جو راوی پر تہمت کذب کی وجہ سے مردود ہو۔ تیسری قسم ان لوگوں کی رائے کے مطابق ”منکر“ ہے جو منکر میں مخالفت کی قید شرط نہیں کرتے ہیں۔ چوتھی اور پانچویں قسم بھی اس رائے کی طرح (منکر) ہے۔ چنانچہ جس کی غلطیاں فاحش، غفلت بکثرت اور فسق ظاہر ہو، اس کی حدیث منکر ہے۔

متروک کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس میں کوئی ایسا راوی ہو جس پر تہمت کذب کی جرح کی گئی ہو۔

شرح تعریف

اسباب جرح میں سے دوسری قسم کی جرح تہمت کذب ہے اور جس حدیث کے راوی میں یہ جرح پائی جائے، اس حدیث کو ”متروک“ کہا جاتا ہے، گویا جرح راوی کے اعتبار سے مردود کی دوسری قسم کا نام ”متروک“ ہے۔

متروک کی مثال

صدقة الدقيقي عن فرقد بن يعقوب عن مرة بن شراحيل عن أبي بكر الصديق مرفوعا: لا يدخل الجنة خب، ولا منان، ولا بخيل. رواه الترمذي، كتاب البر و

الصلة، باب ماجاء في البخيل.

اس میں ”فرقد“ اسی قسم کا راوی ہے؛ اس لیے یہ حدیث متروک ہے۔ (الیواقیت والدرر

۶۱/۲ - تدریب الراوی ۲۰۱/۱)

منکر کی تیسری تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس میں کوئی ایسا راوی ہو جس کی غلطیاں فاحش، یا غفلت بکثرت، یا فسق ظاہر ہو۔

شرح تعریف

اسباب جرح میں سے تیسری قسم کی جرح ”فحش غلط“ ہے اور چوتھی قسم کی جرح ”کثرت غفلت“ ہے اور پانچویں قسم کی جرح فسق قولی اور عملی ہے اور جس حدیث کے راوی میں ان میں سے کوئی جرح پائی جائے اس حدیث کو ”منکر“ کہتے ہیں؛ لیکن یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو منکر میں مخالفت راوی کی شرط نہیں لگاتے ہیں اور جو حضرات یہ شرط لگاتے ہیں، ان کی رائے کے مطابق مذکورہ تینوں قسموں کی حدیثوں کو ”منکر“ نہیں کہیں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ان کا کیا نام ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ ان کو ”معلل“ کہنا چاہیے؛ کیوں کہ اس میں علت خفیہ موجود ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان کو ”متروک“ کہا جائے۔ (بہجة النظر: ص ۱۴۶)

منکر کی مثال

أبو زکیر یحییٰ بن محمد بن قیس عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعاً: کلو البلح بالتمر؛ فإن ابن آدم إذا أکله، غضب الشیطان... الحدیث، رواه النسائي وابن ماجه. قال النسائي: هذا حدیث منکر تفرد به أبو زکیر. (تدریب الراوی ۲۳۹/۱)

(ثُمَّ الْوَهْمُ) وَهُوَ الْقِسْمُ السَّادِسُ، وَإِنَّمَا أَفْصَحَ بِهِ لِطُولِ الْفَصْلِ. (إِنْ أَطْلَعَ عَلَيْهِ) أَيِ عَلَى الْوَهْمِ (بِالْقَرَّائِنِ) الدَّالَّةِ عَلَى وَهْمٍ رَأَوْنِهِ، مِنْ وَصَلَ مُرْسَلٍ، أَوْ مُنْقَطِعٍ، أَوْ إِدْخَالَ حَدِيثٍ فِي حَدِيثٍ، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ الْقَادِحَةِ. وَيَحْصُلُ مَعْرِفَةُ ذَلِكَ بِكَثْرَةِ التَّبَعِ (وَجَمْعِ الطَّرِيقِ، فَ) هَذَا هُوَ (الْمُعَلَّلُ) وَهُوَ مِنْ أَغْمَضِ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ وَأَدْقُهَا، وَلَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَهَمًا ثَقِيًّا، وَحِفْظًا وَاسِعًا، وَمَعْرِفَةً تَامَةً بِمَرَاتِبِ الرُّوَاةِ، وَمَلَكَهَ قُوَّةً بِالْأَسَانِيدِ وَالْمُتُونِ؛ وَلِهَذَا لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْ أَهْلِ هَذَا الشَّانِ، كَعَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ، وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَابْنِ خَرِيٍّ، وَيَعْقُوبَ بْنَ شَيْبَةَ، وَأَبِي حَاتِمٍ، وَأَبِي زُرْعَةَ وَالدَّارَقُطْنِيَّ. وَقَدْ يَفْضُرُ عِبَارَةُ الْمُعَلَّلِ عَنْ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ عَلَى دَعْوَاهُ، كَمَا لَصَّيْرَ فِي فِي نَقْدِ الدِّينَارِ وَالْدِرْهَمِ.

ترجمہ: پھر ”وہم“ ہے اور یہ چھٹی قسم ہے۔ طویل فاصلہ کی وجہ سے اس کی تصریح کی ہے۔ اگر وہم کی واقفیت ہو جائے، ان قرائن کے ذریعہ جو راوی حدیث کے وہم پر دلالت کرتے ہوں؛ مثلاً مرسل یا منقطع کو متصل کر دینا، یا ایک حدیث میں دوسری حدیث داخل کر دینا، یا اسی طرح کی عیب لگانے والی چیزیں۔ ان کی شناخت بکثرت تلاشی اور مختلف سندوں کو جمع کرنے سے ہوتی ہے۔ تو یہی ”معلل“ ہے۔ یہ علوم حدیث میں سب سے باریک اور مشکل فن ہے۔ اس کی معرفت صرف ان لوگوں کو ہوتی ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے ذہن رسا، روشن فہم، وسیع حافظہ، روایت کے مراتب سے کامل واقفیت اور سندوں و متنوں کے سلسلے میں مضبوط ملکہ عطا کیا ہو، یہی وجہ ہے کہ اس فن میں کچھ ہی محدثین نے لب کشائی کی ہے، جیسے: علی بن المدینی، احمد بن حنبل، امام بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابو حاتم، ابوزرعه اور دارقطنی۔ کبھی علت بیان کرنے والے کی عبارت اپنے دعوے پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہوتی ہے، جیسا کہ سونار درہم و دنانیر کے پرکھنے میں۔

حدیث معلل کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن میں کسی راوی نے وہم کی وجہ سے تغیر و تبدل کر دیا ہو اور اس وہمی تغیر کا تتبع اور بہت سی سندوں کو اکٹھا کرنے سے علم ہو گیا ہو، وہمی تغیر جیسے: حدیث مرسل یا منقطع کو متصل کر دینا، یا موقوف و مقطوع کو مرفوع یا ضعیف راوی کو ثقہ سے بدل دینا، یا ایک حدیث کو دوسری میں داخل کر دینا۔ یا اس قسم کا کوئی بھی تغیر جس سے حدیث کی صحت اثر انداز ہو۔

شرح تعریف

اسباب جرح میں سے چھٹی قسم کی جرح ”وہم“ ہے، جس کا مطلب ہے بطریق وہم روایت کرنا اور جس حدیث کو بطریق وہم روایت کیا گیا ہو، یعنی اس میں وہم کی وجہ سے تغیر و تبدل کر دیا گیا ہو، خواہ یہ وہم سند کے اندر ہو، جیسے: منقطع یا مرسل کو متصل کر دینا یا ضعیف راوی کی جگہ ثقہ کو رکھ دینا۔ یا یہ وہم متن کے اندر ہو، جیسے: موقوف یا مقطوع کو مرفوع کر دینا۔ یا ایک حدیث کو دوسری میں داخل کر دینا، ایسی حدیث کو ”معلل“ کہا جاتا ہے؛ لیکن شرط یہ ہے کہ ان وہمی تغیرات کا تتبع اور سندوں کو اکٹھا کرنے سے علم ہو جائے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ مصنف نے ”ثم الوهم“ صراحتہ کیوں کہا؟ ”القسم السادس إن اطلع“ کیوں نہیں کہا؟ جیسا کہ اس سے پہلی قسموں کے اندر ”القسم الأول، القسم الثاني“ کہا ہے، اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اجمال: ”أو وهمه“ میں اور اس مقام تفصیل میں طویل فاصلہ ہو گیا ہے اس لیے اس کی صراحت کر دی ہے، اگر ”القسم السادس“ کہتے، تو ماقبل کی طرف طویل فاصلہ طے کر کے رجوع کرنا پڑتا۔ یہی سوال و جواب ساتویں، آٹھویں، نویں اور دسویں قسم کے اندر بھی ہے؛ کیوں کہ ان میں بھی مصنف نے ہر ایک جرح کی تصریح کی ہے۔

معلل کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) معلل المتن، (۲) معلل السند۔ اگر متن میں کوئی وہمی تغیر ہو، تو وہ پہلی قسم ہے اور سند میں کوئی وہمی تغیر ہو، تو وہ دوسری قسم ہے۔ پہلی قسم کا وقوع بہت کم ہے، زیادہ تر دوسری قسم واقع ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ سند میں وہمی تغیر دو طرح کا ہوتا ہے، کبھی تو اس کی وجہ سے متن پر بھی اثر پڑتا ہے اور کبھی متن پر اثر نہیں پڑتا ہے۔

پہلی قسم کی مثال

ولید بن مسلم، حدثنا الأوزاعي عن قتادة أنه كتب إليه يخبره عن أنس بن مالك قال: صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعثمان، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العلمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة، ولا في آخرها. أخرجه مسلم.

اکثر لوگ صرف يستفتحون بالحمد لله رب العلمين تک روایت کرتے ہیں، چنانچہ متفق علیہ روایت میں صرف وہی جملہ ہے؛ مگر ولید بن مسلم نے وہم کی وجہ سے ”لا يذكرون بسم الله“ کا اضافہ کر دیا ہے؛ اس لیے یہ حدیث معلل ہے۔ (مقدمة فتح الملهم ص ۵۴)

دوسری قسم کی مثال

عن عثمان بن سليمان عن أبيه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور. امام حاکم نے فرمایا کہ یہ حدیث تین طرح سے معلول ہے: (۱) عثمان ابو سلیمان کے بیٹے ہیں، سلیمان کے نہیں۔ (۲) عثمان نے اس حدیث کو نافع بن جبیر بن مطعم عن ابیہ کی سند سے روایت کیا ہے۔ (۳) ابو سلیمان نے آپ ﷺ کو نہ دیکھا ہے اور نہ آپ ﷺ سے سنا ہے۔ (معرفة علوم الحديث ص ۱۱۵-۱۱۹)

وہم کا علم کیسے ہو؟

وہم کو جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ حدیث کی جملہ سندوں کو تلاش کر کے جمع کیا جائے، پھر دیکھا جائے، جس کی روایت تمام لوگوں کے خلاف ہو اس کی روایت میں وہم ہوگا۔

معلل کی اہمیت

علوم حدیث میں انتہائی دقیق اور مشکل فن ”معلل“ کی شناخت ہے؛ اس لیے کہ کسی حدیث میں علت جاننے کے لیے اس کی تمام سندوں کو جمع کرنا پڑتا ہے۔ اس فن کی اہمیت ہی کی وجہ سے ہر محدث علتوں کی شناخت کا کام نہیں کر سکتا ہے؛ بلکہ صرف ایسے محدثین کر پاتے ہیں جو علوم حدیث میں غیر معمولی مہارت رکھتے ہوں، نیز جن کا ذہن و حافظہ قوی اور روشن ہو، جیسے: علی بن المدینی، احمد بن حنبل، امام بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابو حاتم رازی، ابوزر عہ رازی اور دارقطنی وغیرہ۔

معلل کی شناخت ایک امر ذوقی ہے

حدیث میں پائی جانے والی علتوں کو پہچاننے کے لیے کوئی ایسا ضابطہ نہیں ہے، جس کی مدد سے ہمیشہ ان کی شناخت ہو جائے؛ بلکہ یہ ایک ذوقی اور وجدانی چیز ہے، چنانچہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محدث کسی حدیث میں علت کا دعویٰ کرتا ہے؛ مگر جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس سے عاجز نظر آتا ہے، گویا اس نے اپنے ذوق و وجدان سے حدیث میں علت ہونے کا فیصلہ تو کر دیا؛ مگر اس کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کو وہ لوگوں کے سامنے پیش کر سکے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے کھرے اور کھوٹے ہونے کو جاننا بھی ایک امر ذوقی ہے؛ چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ سونا رکسی درہم یا دینار میں کھوٹ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے؛ مگر اس کے پاس اپنے اس دعوے کی ذوق کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے۔

اس کی مزید توضیح کے لیے یہ واقعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ ایک شخص امام ابوزر عہ رازی

کے پاس گیا اور اس نے ایک حدیث کی علت پوچھی، امام رازی نے جواب دیا، تو اس نے دلیل کا مطالبہ کیا، امام نے کہا: میں نے جو علت بیان کی وہ یاد رکھو اور محمد بن مسلم بن وارہ کے پاس جاؤ، وہ جو علت بیان کریں، اس کو بھی یاد رکھو، پھر ابو حاتم کے پاس جاؤ، ان کی بیان کردہ علت بھی یاد رکھو، اس کے بعد دیکھو، ہم سب کی بیان کردہ علتیں متحد ہیں یا مختلف؟ اگر مختلف ہیں، تو یہ جان لو کہ ہر شخص نے اپنی مراد کے مطابق کلام کیا ہے اور اگر متحد ہیں، تو جان لو کہ یہ علم الہام ہے، چنانچہ اس شخص نے ایسا ہی کیا، تو ہر ایک کی علت متحد نکلی، تو اس نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ علم الہام ہے۔ (إمعان النظر ص ۱۳۸)

(ثُمَّ الْمُخَالَفَةُ) وَهُوَ الْقِسْمُ السَّابِعُ (إِنْ كَانَتْ) وَاقِعَةً (بِ) سَبَبِ (تَغْيِيرِ السِّيَاقِ) أَيْ سِيَاقِ الْإِسْنَادِ (فَ) الْوَاقِعُ فِيهِ ذَلِكَ التَّغْيِيرُ (مُدْرَجُ الْإِسْنَادِ) وَهُوَ أَقْسَامُ: الْأَوَّلُ: أَنْ يَرُوي جَمَاعَةُ الْحَدِيثِ بِأَسَانِيدٍ مُخْتَلِفَةٍ، فَيُرْوِيهِ عَنْهُمْ رَاوٍ، فَيَجْمَعُ الْكُلَّ عَلَى إِسْنَادٍ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَسَانِيدِ، وَلَا يُبَيِّنُ الْاِخْتِلَافَ. الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْمُتَنُّ عِنْدَ رَاوٍ لِاطْرَفَائِهِ، فَإِنَّهُ عِنْدَهُ بِإِسْنَادٍ آخَرَ، فَيُرْوِيهِ عَنْهُ رَاوٍ تَامًّا بِإِسْنَادٍ الْأَوَّلِ. وَمِنْهُ أَنْ يَسْمَعَ الْحَدِيثَ مِنْ شَيْخِهِ لِاطْرَفَائِهِ، فَيَسْمَعُهُ عَنْ شَيْخِهِ بِوَاسِطَةٍ، فَيُرْوِيهِ رَاوٍ عَنْهُ تَامًّا بِحَذْفِ الْوَاسِطَةِ. وَالثَّلَاثُ: أَنْ يَكُونَ عِنْدَ الرَّاوِي مَتْنَانِ مُخْتَلِفَانِ بِإِسْنَادَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، فَيُرْوِيهِمَا رَاوٍ عَنْهُ مُقْتَصِرًا عَلَى أَحَدِ الْإِسْنَادَيْنِ، أَوْ أَنْ يَرُوي أَحَدَ الْحَدِيثَيْنِ بِإِسْنَادِهِ الْخَاصِّ بِهِ؛ لَكِنْ يَزِيدُ فِيهِ مِنَ الْمُتَنِ الْآخَرَ مَا لَيْسَ فِي الْأَوَّلِ، الرَّابِعُ: أَنْ يَسُوقَ الْإِسْنَادَ، فَيَعْرِضُ لَهُ عَارِضٌ، فَيَقُولُ كَلَامًا مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ، فَيُظَنُّ بَعْضُ مَنْ سَمِعَهُ، أَنَّ ذَلِكَ الْكَلَامَ هُوَ مُتَنُ ذَلِكَ الْإِسْنَادِ، فَيُرْوِيهِ عَنْهُ كَذَلِكَ. هَذِهِ أَقْسَامُ مُدْرَجِ الْإِسْنَادِ.

ترجمہ: پھر مخالفت۔ جو کہ ساتویں قسم ہے۔ اگر سند کے سیاق میں تغیر کی وجہ سے واقع ہو، تو جس حدیث میں تغیر واقع ہوگا اس کو ”مدرج الاسناد“ کہا جاتا ہے۔ اس کی چند قسمیں ہیں: پہلی

قسم وہ حدیث ہے جس کو ایک جماعت مختلف سندوں سے روایت کرے اور ان سندوں میں سے کسی ایک سند پر تمام لوگوں کو جمع کر کے، ان سے کوئی راوی اس حدیث کو روایت کر دے، اور (ان کے) اختلاف کو بیان نہ کرے۔ دوسری قسم وہ حدیث ہے جس کا کل متن راوی کے پاس (ایک سند سے) ہو؛ مگر اس کا ایک ٹکڑا اس کے پاس دوسری سند سے ہو، تو کوئی راوی اس راوی سے پورے متن کو پہلی سند ہی سے روایت کر دے، اسی قبیل سے وہ حدیث ہے جس کو راوی اپنے شیخ سے بلا واسطہ سنے؛ مگر اس کا ایک ٹکڑا اپنے شیخ سے بالواسطہ سنے اور اس راوی سے روایت کرنے والا مکمل کو واسطہ حذف کر کے روایت کر دے۔ تیسری قسم: یہ ہے کہ راوی کے پاس دو الگ الگ سندوں سے دو مختلف متن ہوں اور اس سے روایت کرنے والا، ایک سند پر اکتفاء کر کے دونوں متنوں کو روایت کر دے۔ یا ایک حدیث کو اس کی خاص سند سے روایت کرے؛ مگر دوسرے متن کا کوئی ٹکڑا پہلے میں اضافہ کر دے جو اس میں نہ ہو۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ راوی کو سند بیان کرنے کے بعد کوئی عارض پیش آ جائے اور وہ اپنی جانب سے کوئی بات کہے، تو کوئی سننے والا یہ خیال کرتے ہوئے کہ یہ کلام اسی سند کا متن ہے، اس متن کو اسی سند سے اسی طرح روایت کر دے جس طرح اس نے سنا۔ یہ (چاروں) مدرج الاسناد کے اقسام ہیں۔

مخالفت ثقات کا بیان

کوئی راوی ثقہ روات کے خلاف روایت کرے، یہ اسباب جرح میں سے ساتویں قسم کی جرح ہے۔ اس کی سات صورتیں ہوں گی؛ لہذا مخالفت ثقات کے اعتبار سے مردود کی سات قسمیں ہوں گی، جو کہ حسب ذیل ہیں: (۱) مدرج الاسناد (۲) مدرج المتن (۳) مقلوب (۴) مزید فی متصل الاسانید (۵) مضطرب (۶) مصحف (۷) مخرف۔ ہر ایک کی تفصیل ترتیب وار مندرجہ ذیل ہے:

مدرج الاسناد کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جو سیاق سند میں تغیر کی وجہ سے ثقات کے خلاف مروی ہو۔

شرح تعریف

اگر کوئی راوی ثقات کے خلاف روایت کرے، تو یہ اسباب جرح میں سے ساتویں قسم کی جرح ہے، اس مخالفت کی سات صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ سند کے سیاق میں تغیر کی وجہ سے مخالفت ہو اور جس حدیث میں اس قسم کی مخالفت پائی جائے، اس کو ”مدرج الاسناد“ کہتے ہیں۔

مدرج الاسناد کے اقسام

مصنف نے اس کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں، ان کی تعریف مع امثلہ ذیل میں ملاحظہ کی جائے۔

پہلی قسم کا بیان

وہ حدیث ہے جس کو راوی نے متعدد شیوخ سے الگ الگ سند کے ساتھ سنا ہو؛ مگر بیان کرتے وقت ہر ایک کی سند علاحدہ علاحدہ بیان نہ کرے؛ بلکہ ایک ہی سند میں تمام لوگوں کو جمع کر کے روایت کر دے۔

پہلی قسم کی مثال

عن عبدالرحمن بن مہدی عن سفیان الثوری، عن واصل الأحمد، ومنصور، والأعمش، عن أبي وائل، عن عمرو بن شرحبیل قال: قلت يا رسول الله ! أي الذنب أعظم... الحديث.

واصل احمد کی روایت منصور اور اعمش کی روایت میں مدرج ہے؛ کیوں کہ واصل نے اپنی سند میں عمرو بن شرحبیل کا ذکر نہیں کیا ہے؛ بلکہ عن أبي وائل عن ابن مسعود کی سند ذکر کی ہے، مذکورہ سند منصور اور اعمش نے ذکر کیا ہے۔ (الباعث الحثيث ص ۷۶)

دوسری قسم کا بیان

الف: وہ حدیث ہے جس کا کل متن شیخ کے پاس ایک سند سے ہو؛ مگر اس کا کوئی ٹکڑا دوسری سند سے ہو اور شیخ کا شاگرد دونوں حصوں کو ایک ہی سند سے روایت کر دے۔

ب: وہ حدیث ہے جس کا پورا متن راوی اپنے شیخ سے بلا واسطہ سنے؛ مگر اس کا کوئی ٹکڑا شیخ کے کسی دوسرے شاگرد کے واسطے سے سنے؛ مگر بوقت روایت پورے متن کو اپنے شیخ سے روایت کر دے اور واسطہ حذف کر دے۔

دوسری قسم کی مثال

عن عاصم بن کلیب عن أبيه، عن وائل بن حجر... اس سند سے آپ ﷺ کی صفت نماز بیان کرنے کے بعد فرمایا: ثم جئت بعد ذلك في زمان برد شديد، فرأيت الناس عليهم جل الثياب، تحرك أيديهم تحت الثياب.

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کا مذکورہ قول مدرج ہے؛ کیوں کہ وہ ذکر کردہ سند سے مروی نہیں ہے؛ بلکہ اس کی سند یہ ہے: عن عاصم عن عبد الجبار بن وائل عن بعض أهله، عن وائل... (تدريب الراوي ۲۳۰/۱)

تیسری قسم کا بیان

الف: وہ حدیث ہے جس کے متن کو راوی نے اپنے شیخ سے ایک سند سے سنا ہو اور اسی شیخ سے دوسرا متن دوسری سند سے سنا ہو؛ مگر دونوں متنوں کو کسی ایک ہی سند سے روایت کر دے۔

ب: وہ حدیث ہے جس کے متن کو راوی نے اپنے شیخ سے ایک سند سے سنا ہو اور اسی شیخ سے دوسرا متن دوسری سند سے سنا ہو؛ مگر ایک متن کو تو اسی سند سے بیان کر دے اور دوسرے متن کا کوئی ٹکڑا بھی اس متن میں اضافہ کر کے روایت کر دے۔

تیسری قسم کی مثال

سعيد بن أبي مريم عن مالك، عن الرهري عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تنافسوا.

اس حدیث میں آخری جملہ ”ولا تنافسوا“ دوسری حدیث سے مدرج ہے، جو سعید بن ابی مریم نے کیا ہے، دوسری حدیث کا متن اور سند اس طرح ہے: سعید بن ابی مریم عن مالك، عن أبي الزناد عن الأعرج، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: إياكم والظن؛ فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا، ولا تحسسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا“ دونوں حدیثیں متفق علیہ ہیں، امام مالک کی سند سے مروی ہیں؛ مگر پہلی حدیث میں ”ولا تنافسوا“ نہیں ہے۔ (الباعث الحثيث ص ۷۶)

چوتھی قسم کا بیان

وہ حدیث ہے جس کی سند شیخ نے بیان کی، متن بیان کرنے سے پہلے اپنی طرف سے کوئی بات کہی، راوی نے اس بات کو مذکورہ سند کا متن خیال کر کے اسی سند سے روایت کر دیا۔

چوتھی قسم کی مثال

عن ثابت بن موسى العابد الزاهد عن شريك، عن الأعمش، عن أبي سفيان عن جابر مرفوعاً: من كثرت صلاته بالليل، حسن وجهه بالنهار.

امام حاکم نے فرمایا یا کہ ثابت بن موسیٰ قاضی شریک کے پاس گئے، اس وقت وہ حدیث بیان کر رہے تھے، سند بیان کرنے کے بعد قال رسول اللہ ﷺ کہہ کر خاموش ہو گئے؛ تاکہ لوگوں تک آواز پہنچانے والا بھی لکھ لے، اتنے میں ثابت بن موسیٰ پر نظر پڑ گئی جو کہ انتہائی عابد اور زاہد شخص تھے اور اسی کی وجہ سے ان کا چہرہ چمک رہا تھا، تو شریک نے اپنی طرف سے یہ بات کہی: من كثرت صلاته بالليل، حسن وجهه بالنهار. ثابت بن موسیٰ یہ سمجھے کہ یہ

جملہ اسی سند کا متن ہے جو ذکر کیا گیا تھا اور وہ اس سند کے ساتھ اسی متن کو روایت کرنے لگے۔

(الباعث الحثیث، ص: ۷۷)

فوائد: ”الأول أن يروي“ اس میں تسامح ہے، عبارت اس طرح ہونی چاہیے: الأول ما يروي یہ ”راقم نے ترجمہ اور تشریح صحیح کو سامنے رکھ کر کیا ہے۔“ الثاني أن يكون المتن عند راو“ اس کے بعد یہ کلمہ ”باسناد واحد“ محذوف ہے؛ کیوں کہ اسی وقت استثناء درست ہوگا۔

تنبیہ: اقسام اربعہ میں سے شروع کے تین کے اندر سند کے سیاق میں تغیر واضح ہے؛ مگر چوتھی قسم میں واضح نہیں ہے؛ اس لیے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس کے اندر سند کے سیاق میں تغیر اس طرح ہوا ہے کہ سند کا ذکر کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کے بعد اس کا متن ذکر کیا جائے، نہ یہ کہ اپنی طرف سے کلام ذکر کیا جائے اور یہاں جب راوی نے اس سند کا متن نہیں ذکر کیا، تو اس نے سند کے سیاق میں تغیر کر دیا۔

وَأَمَّا مُدْرَجُ الْمَتْنِ: فَهُوَ أَنْ يَقَعَ فِي الْمَتْنِ كَلَامٌ لَيْسَ مِنْهُ، فَتَارَةً يَكُونُ فِي أَوَّلِهِ، وَتَارَةً فِي أُنْتَائِهِ، وَتَارَةً فِي آخِرِهِ، وَهُوَ الْأَكْثَرُ؛ لِأَنَّهُ يَقَعُ بِعَظْفِ جُمْلَةٍ عَلَى جُمْلَةٍ (أَوْ بِدَمْجِ مَوْقُوفٍ) مِنْ كَلَامِ الصَّحَابَةِ، أَوْ مِنْ بَعْدَهُمْ (بِمَرْفُوعٍ) مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ (ف) هَذَا هُوَ (مُدْرَجُ الْمَتْنِ)

ترجمہ: رہا مدرج المتن، تو وہ ایسی حدیث ہے جس کے متن کے ساتھ ایسا کلام واقع ہو جائے جو جنس متن سے نہ ہو۔ پھر کبھی تو ادراج آغاز متن میں ہوتا ہے اور کبھی درمیان متن میں اور کبھی آخر متن میں۔ اس کا وقوع بکثرت ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہ ایک جملہ کو دوسرے کے ساتھ ملانے سے ہوتا ہے۔ یا (اگر مخالفت واقع ہو) موقوف یعنی صحابہ و تابعین وغیرہ کے کلام کو مرفوع یعنی آپ ﷺ کے کلام کے ساتھ بلا فصل ملانے سے، تو یہ ”مدرج المتن“ ہے۔

مدرج المتن کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کے متن کے ساتھ کوئی دوسرا کلام ملا دیا گیا ہو؛ جس کی وجہ

سے ثقات کی مخالفت لازم آرہی ہو؛ خواہ دوسرا کلام صحابہ کے اقوال میں سے ہو یا تابعین کے یا کسی اور کے۔

شرح تعریف

ساتویں قسم کی جرح ”مخالفتِ ثقات“ کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی متعین متن کے ساتھ دوسرے کا کلام ملا دینے کی وجہ سے ثقات کی مخالفت لازم آئے؛ خواہ دوسرا کلام صحابہ کا ہو یا تابعین کا یا ان کے علاوہ کسی اور کا ہو اور جس حدیث میں اس قسم کی مخالفت پائی جائے، اس کو ”مدرج الممتن“ کہتے ہیں۔

مدرج الممتن کی صورتیں

اس کی تین صورتیں ہیں: (۱) متن کے شروع میں ادراج ہو (۲) متن کے درمیان میں ادراج ہو (۳) متن کے آخر میں ادراج ہو۔ تیسری قسم کا وقوع بکثرت ہوتا ہے؛ کیوں کہ ایسا عموماً ایک جملہ کو دوسرے کے ساتھ ملانے سے ہوتا ہے اور لوگوں کی عادت یہ ہے کہ حدیث بیان کرنے کے بعد کچھ دوسری باتیں بھی کرتے ہیں، تو ایسا عین ممکن ہے کہ سامعین میں سے کوئی، دوسری باتوں میں سے کسی بات کو حدیث کا ٹکڑا خیال کر کے، ایک ساتھ دونوں کو روایت کر دے۔

پہلی صورت کی مثال

أبو قطن وشبابہ عن شعبۃ، عن محمد بن زیاد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أسبغوا الوضوء، ويل للأعقاب من النار.

اس حدیث میں پہلا جملہ: ”أسبغوا الوضوء“ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے، جس کو ابو قطن اور شبابہ نے ابتدائے حدیث میں مدرج کر دیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاری نے اسی حدیث کو اس طرح روایت کیا ہے: عن ادم بن إياس عن شعبۃ، عن محمد بن زیاد عن أبي هريرة قال: أسبغوا الوضوء، فإن أبا القاسم صلى الله عليه وسلم قال: ويل للأعقاب من النار. (شرح الشرح ص ۴۶۸)

دوسری صورت کی مثال

عبد الحمید بن جعفر، عن هشام بن عروہ عن أبیه، عن بسرة بنت صفوان قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من مس ذكره، أو أنثیه، أو رفعه فليتوضأ.

امام دارقطنی نے فرمایا کہ عبد الحمید بن جعفر نے وہم کی وجہ سے ”أو أنثیه، أو رفعه“ کا درمیان میں ادراج کر دیا ہے، وہ دو کلمے حضرت عروہ کے کلام میں سے ہیں۔ (إمعان النظر ص ۱۴۳)

تیسری صورت کی مثال

أبو خيثمة زهير بن معاوية، عن الحسن بن الحرّ، عن القاسم بن المُخيمرة عن علقمة عن عبد الله بن مسعود، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم علّمه التشهد في الصلاة فقال: قل: التحيات لله، فذكر - حين قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمد عبده ورسوله - فإذا قلت هذا، فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم، فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد.

”فإذا قلت...“ حضرت ابن مسعود کا کلام ہے، جس کو حدیث مرفوع کے آخر میں مدرج کر دیا گیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ثقہ عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان نے حسن بن حر سے دونوں ٹکڑے کو الگ الگ روایت کیا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حسین جعفی اور ابن عجلان وغیرہ نے اس ٹکڑے کو ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ (شرح الشرح ص ۴۶۹)

فوائد: ”فهو أن يقع“ اس میں تسامح ہے، صحیح عبارت اس طرح ہونی چاہیے: فهو ما يقع... اور اس کے بعد ”في“ مصاحبت کے لیے ہے؛ لہذا ادراج ابتدا میں ہو یا وسط میں یا آخر میں، عبارت پر کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

”بد مع موقوف“ اس کا عطف ”بتغيير السياق“ پر ہے، تقدیر عبارت ہوگی: أو إن كانت المخالفة بد مع موقوف. اس کے بعد ”من“ بیانیہ ہے جو کہ ”موقوف“ کی مراد

بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے۔ ”من بعدہم“ اس کا عطف ”الصحابہ“ پر ہے۔ یہ عطف تسامح سے خالی نہیں ہے؛ کیوں کہ اصطلاح میں ”موقوف“ صرف صحابہ کے کلام کو کہا جاتا ہے، ان کے بعد والوں کے کلام کو ”مقطوع“ کہا جاتا ہے؛ البتہ قید کے ساتھ اس طرح موقوف علی سعید بن المسیب وغیرہ کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے ”من کلام النبی“ یہ ”مرفوع“ کا بیان ہے۔

وَيُذَرِّكُ الْإِدْرَاجُ بِوُرُودِ رِوَايَةٍ مُفَصَّلَةٍ لِلْقَدْرِ الْمُدْرَجِ مِمَّا أُدْرِجَ فِيهِ،
أَوْ بِالتَّصْيُصِ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الرَّاوي، أَوْ مِنْ بَعْضِ الْأَيْمَةِ الْمُطَّلَعِينَ، أَوْ
بِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ النَّبِيِّ ﷺ يَقُولُ ذَلِكَ، وَقَدْ صَنَّفَ الْخَطِيبُ فِي الْمُدْرَجِ
كِتَابًا، وَلَخَصَّهُ، وَزِدْتُ عَلَيْهِ قَدْرًا ذَكَرَ مَرَّتَيْنِ، أَوْ أَكْثَرَ، وَلِلَّهِ الْحَمْدُ.

ترجمہ: ادراج کا علم ہوتا ہے، ایسی روایت کے آنے سے جو مقدار مدرج کو اس حدیث سے جدا کر دے جس میں ادراج کیا گیا ہے، یا راوی کے اس کی صراحت کر دینے سے، یا کسی واقف کار امام کی تصریح سے، یا اس وجہ سے کہ آپ ﷺ کا اس بات کو کہنا محال ہو۔ مدرج کے سلسلے میں خطیب بغدادی نے ایک کتاب لکھی ہے، جس کی میں نے تلخیص کر کے اس پر دو چند یا زیادہ مقدار کا اضافہ کیا ہے اور بس تعریف کا حقدار تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

کیسے ہو ادراج کا علم؟

مصنف نے ادراج معلوم کرنے کے چار طریقے بیان فرمائے ہیں، جن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے: (۱) وہ حدیث دوسری سند سے آجائے جس میں ”مدرج“ اور ”مدرج فیہ“ کو الگ الگ بیان کر دیا گیا ہو، اس کی مثال وہ حدیث ہے جو کہ ”مدرج المتن“ کی پہلی صورت“ کی مثال میں ذکر کی گئی ہے۔

(۲) راوی تصریح کر دے کہ اس قدر ”مدرج“ ہے، اس کی مثال حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: سمعت رسول اللہ ﷺ يقول: من جعل لله نذًا، دخل النار. یہ بیان کرنے کے بعد حضرت ابن مسعود نے فرمایا: میں ایک بات اور کہتا ہوں جو میں نے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی ہے، وہ یہ ہے: من مات لا یجعل للہ ندا، دخل الجنة۔
(الیواقیت والدرر ۸۳/۲)

(۳) کوئی واقف کار امام تصریح کر دے کہ اس قدر مدرج ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جو ”مدرج الممتن کی تیسری صورت“ کی مثال میں ذکر کی گئی ہے، عبدالرحمن بن ثابت نے تصریح کی ہے کہ اس قدر حصہ مدرج ہے۔

(۴) مدرج کی ہوئی بات، ایسی ہو جس کا زبان رسالت مآب ﷺ سے صدور محال ہو۔ اس کی مثال بخاری شریف کی یہ روایت ہے: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: للعبد المملوك أجران، والذي نفسي بيده، لولا الجهاد في سبيل الله، وبرأى مي لأحببت أن أموت وأنا مملوك۔

اس حدیث میں ”والذي نفسي“ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے اور اس کا علم اس طرح ہوا کہ یہ بات محال ہے کہ آپ ﷺ غلام ہونے کی تمنا کریں، نیز آپ ﷺ کی والدہ بھی باحیات نہیں تھیں کہ آپ ﷺ اپنی قسم میں باز ہو جاتے۔ (الیواقیت والدرر ۸۲/۲)

فائدہ: خطیب بغدادی کے گہر بار قلم نے ”فن مدرج“ کو بھی نہیں چھوڑا ہے، اس فن میں بھی انھوں نے ایک کتاب تحریر کی ہے، جس کا نام ہے: ”الفصل للوصل المدرج في النقل“۔ حافظ ابن حجر نے پہلے اس کی تلخیص کر کے ابواب پر مرتب کیا ہے اور پھر دو چند سے بھی زیادہ اس پر اضافہ کیا ہے، اس طرح وہ کتاب پہلے کے مقابلے میں تقریباً دو گنی ضخیم ہو گئی ہے جو اس نام: ”تقریب المنہج بترتیب المدرج“ سے موسوم ہے۔

ادراج کا حکم

اگر ادراج کسی غریب لفظ کی وضاحت کے لیے ہو، جیسے: امام زہری کرتے ہیں، تو جائز ہے؛ لیکن بہتر یہ ہے کہ اس کی صراحت کر دے اور اگر غلطی سے ادراج ہو جائے، تو کوئی حرج نہیں ہے؛ لیکن اگر ایسا اکثر و بیشتر ہوتا ہو، تو اس کے ضبط و اتقان میں فرق پڑے گا اور اگر عمداً ادراج ہو، تو یہ ناجائز ہے اور مقاصد کے اعتبار سے اس میں شدت وضعف آتا ہے۔

(أو) إِنْ كَانَتْ الْمُخَالَفَةُ (بِتَقْدِيمٍ وَتَأْخِيرٍ) أَيْ فِي الْأَسْمَاءِ، كَمُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ، وَكَعْبِ بْنِ مُرَّةٍ؛ لِأَنَّ اسْمَ أَحَدِهِمَا اسْمُ أَبِي الْآخَرِ (فَ) هَذَا هُوَ (الْمَقْلُوبُ) وَلِلخَطِيبِ فِيهِ كِتَابٌ "رَافِعُ الْإِرْتِيَابِ"، وَقَدْ يَقَعُ الْقَلْبُ فِي الْمَتَنِ أَيْضًا، كَحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ عِنْدَ "مُسْلِمٍ" فِي السَّبْعَةِ الَّذِينَ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ فِي ظِلِّ عَرْشِهِ، ففِيهِ: "وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ يَمِينُهُ مَا تُنْفِقُ شِمَالُهُ". فَهَذَا مِمَّا انْقَلَبَ عَلَى أَحَدِ الرُّوَاةِ. وَإِنَّمَا هُوَ: "حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ"، كَمَا فِي الصَّحِيحَيْنِ.

ترجمہ: یا اگر مخالفت ناموں میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے ہو، جیسے: مرہ بن کعب اور کعب بن مرہ (یہ وہم پیدا ہوا) اس لیے کہ ایک راوی کا نام وہ ہے جو دوسرے کے باپ کا نام ہے، تو یہ "مقلوب" ہے۔ اس فن میں خطیب کی ایک کتاب "رافع الارتیاب" ہے۔ کبھی قلب متن میں بھی ہو جاتا ہے؛ جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، ان سات لوگوں کے متعلق جن کو اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سائے میں جگہ دیں گے، اس حدیث میں یہ متن ہے: ورجل تصدق بصدقة حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله۔ اس متن کے اندر کسی راوی سے قلب ہو گیا ہے، صحیح متن تو اس طرح ہے: حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه۔ جیسا کہ صحیحین میں ہے۔

حدیث مقلوب کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن میں وہم کی وجہ سے تقدیم و تاخیر ہو گئی ہو، جس کی وجہ سے وہ ثقات کے مخالف ہو۔

شرح تعریف

مخالفت ثقات کی تیسری صورت یہ ہے کہ سند یا متن کے اندر وہم کی وجہ سے تقدیم و تاخیر

ہو جائے، جس کی وجہ سے وہ حدیث ثقات کے مخالف ہو جائے اور جس حدیث میں اس قسم کی مخالفت پائی جائے، اس کو ”حدیث مقلوب“ کہتے ہیں۔

مقلوب کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) مقلوب فی السند۔ یہ بکثرت پائی جاتی ہے۔ (۲) مقلوب فی المتن۔ اس کا وقوع کم ہے۔

مقلوب فی السند کی تعریف

وہ حدیث مقلوب ہے جس کی سند میں تقدیم و تاخیر ہو گئی ہو جیسے: اگر کسی حدیث میں ”مرۃ بن کعب“ ہے، تو وہ ہم کی وجہ سے ”کعب بن مرۃ“ ہو جائے، یا اس کا برعکس اور یہ وہم کی وجہ سے تبدیلی اس وجہ سے ہوتی ہے کہ جو ایک راوی کا نام ہے، وہی دوسرے راوی کے باپ کا نام ہے۔ خطیب بغدادی نے نوع قلب میں بھی ایک عظیم الشان کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام: ”رافع الارتياب في المقلوب من الأسماء والأنساب“ ہے۔

مقلوب فی المتن کی تعریف

وہ حدیث مقلوب ہے جس کے متن میں وہم کی وجہ سے تقدیم و تاخیر ہو گئی ہو۔

مقلوب فی المتن کی مثال

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ. فذكر السبعة الذين يظلمهم الله في ظل عرشه، ففيه: حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله. أخرجه مسلم.

اس حدیث میں کسی راوی سے وہم کی وجہ سے تقدیم و تاخیر ہو گئی ہے ”شمالہ“ کی جگہ ”یمینہ“ ہو گیا ہے، اصل حدیث اس طرح ہے: حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه. اس کی دلیل یہ ہے کہ خود امام مسلم کی دوسری روایت اور امام بخاری کی روایت میں مؤخر الذکر طریقہ پر ہے۔

دوسری مثال

عن أبي هريرة مرفوعاً: إذا أمرتكم بشيء فأتوه، وإذا نهيتكم عنه فاجتنبوه ما استطعتم، رواه الطبراني.

اس حدیث میں قلب ہے؛ کیوں کہ اس میں ”ما استطعتم“ نہی کے ساتھ متعلق ہے، جب کہ صحیحین وغیرہ میں اس کا تعلق امر کے ساتھ ہے۔ (تدریب الراوی ۲۴۷/۱)

(أو) إِنْ كَانَتْ الْمُخَالَفَةُ (بِزِيَادَةٍ رَاوٍ) فِي أَثْنَاءِ الْإِسْنَادِ، وَمَنْ لَمْ يَزِدْهَا أَتَقَنَّ مِمَّنْ زَادَهَا (ف) هَذَا هُوَ (الْمَزِيدُ فِي مُتَّصِلِ الْأَسَانِيدِ) وَشَرْطُهُ أَنْ يَقَعَ التَّصْرِيحُ بِالسَّمَاعِ فِي مَوْضِعِ الزِّيَادَةِ، وَإِلَّا فَامْتَنَى كَانَ مَعْنَعًا مَثَلًا، تَرَجَّحَتْ الزِّيَادَةُ.

ترجمہ: یا اگر مخالفت درمیان سند میں کسی راوی کے اضافہ کی وجہ سے ہو اور اضافہ نہ کرنے والا بمقابلہ اضافہ کرنے والے کے زیادہ صاحبِ اتقان ہو، تو یہ ”مزید فی متصل الاسانید“ ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ (اضافہ نہ کرنے والے کی طرف سے) مقام زیادت میں سماع کی صراحت ہو اور اگر ایسا نہ ہو؛ بلکہ وہ حدیث مثلاً ”معنعن“ ہو، تو زیادتی رائج ہوگی۔

مزید فی متصل الاسانید کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند متصل میں کسی راوی نے وہم کی وجہ سے واسطے کی زیادتی کر دی ہو، جس کی وجہ سے وہ ثقات کی روایت کے خلاف ہو گئی ہو۔

شرح تعریف

مخالفت ثقات کی چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی راوی سند متصل میں ایک یا چند روایات کا اضافہ کر دے، جس کی وجہ سے اس کی روایت ثقات کی روایت کے خلاف ہو جائے اور جس حدیث میں اس قسم کی مخالفت پائی جائے، اس کو ”مزید فی متصل الاسانید“ کہتے ہیں۔

اس کی شرائط

مزید فی متصل الاسانید کے متحقق ہونے کے لیے تین شرائط ہیں: ایک یہ کہ زیادتی نہ کرنے والا بمقابلہ زیادتی کرنے والے کے زیادہ متقن ہو، دوسری یہ کہ زیادتی نہ کرنے والا اس مقام پر سماع کی تصریح کرے جہاں کسی راوی نے زیادتی کی ہے، مثلاً یہ الفاظ استعمال کرے: سمعت، أخبرنی، حدثنی، قال لی وغیرہ۔ تیسری یہ کہ خارج سے کوئی قرینہ اس پر دال ہو کہ زیادتی کرنے والے نے وہم کی وجہ سے زیادتی کی ہے۔ تیسری شرط مصنف نے اختصاراً ترک کر دی ہے۔

اگر ان شرائط میں سے مثلاً دوسری شرط نہ پائی جائے اور زیادتی نہ کرنے والا مقام زیادت میں بصیغہ عن فلان روایت کر رہا ہو، تو ایسی صورت میں وہ حدیث راجح ہوگی جس میں زیادتی ہے، یعنی اس کو ”مزید فی متصل الاسانید“ نہیں کہا جائے گا؛ بلکہ وہ مطلقاً ”متصل السند“ ہوگی اور جس حدیث میں زیادتی نہیں ہے وہ مرجوح ہوگی اور اس کو منقطع کہا جائے گا۔ اسی طرح اگر تیسری شرط نہ پائی جائے، تو اس وقت بھی اس حدیث کو مزید فی متصل الاسانید نہیں کہا جائے گا؛ کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ ایک راوی نے اپنے شیخ سے بالواسطہ سنا ہو، پھر بلا واسطہ بھی سن لیا ہو اور اس راوی نے کبھی تو بلا واسطہ کسی شاگرد کے پاس روایت کیا ہو اور کبھی دوسرے شاگرد کے پاس بالواسطہ روایت کیا ہو اور دونوں شاگردوں نے اسی طرح روایت کیا جس طرح کہ انہوں نے سنا ہو، تو اس صورت میں دونوں شاگردوں کی روایت ”متصل السند“ ہی کہی جائے گی، نہ تو کسی کی روایت کو منقطع کہا جائے گا اور نہ کسی کی روایت کو مزید فی متصل الاسانید۔

مزید فی متصل الاسانید کی مثال

عن عبد اللہ بن المبارک، حدثنا سفیان عن عبد الرحمن بن یزید، حدثني بسر بن عبيد الله، سمعت أبا إدريس، سمعت واثلة بن الأسقع، سمعت أبا مرثد

الغنوي، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لا تجلسوا على القبور، ولا تصلوا إليها، أخرجه مسلم والترمذي.

اس حدیث کی سند میں وہم کی وجہ سے دو راوی کا اضافہ ہو گیا ہے، ایک تو حضرت عبداللہ بن المبارک سے روایت کرنے والے کسی راوی نے ان کے درمیان اور عبدالرحمن بن یزید کے درمیان ”سفیان“ کی زیادتی وہم کی وجہ سے کر دی ہے، جب کہ عبداللہ بن المبارک سے دوسرے ثقہ حضرات زیادتی کے بغیر روایت کرتے ہیں اور سماع کی تصریح بھی کرتے ہیں۔ دوسری زیادتی ”ابو ادریس“ کی ہے جو کہ حضرت عبداللہ بن المبارک نے وہم کی وجہ سے کر دی ہے، ان کے علاوہ دوسرے ثقات اس زیادتی کو ذکر نہیں کرتے ہیں اور اخبار کی تصریح بھی کرتے ہیں۔ (تدریب الراوی ۱۸۱/۲)

(أَوْ) إِنْ كَانَتْ الْمُخَالَفَةُ (بِإِدَالِهِ) أَيِ الرَّاوي (وَلَا مُرْجَع) لِأَحَدِي الرَّوَايَتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى . (ف) هَذَا هُوَ (الْمُضْطَرَبُّ) وَهُوَ يَقَعُ فِي الْإِسْنَادِ غَالِبًا، وَقَدْ يَقَعُ فِي الْمَتْنِ؛ لَكِنْ قَلَّ أَنْ يَحْكُمَ الْمُحَدِّثُ عَلَى الْحَدِيثِ بِالاضْطِرَابِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِخْتِلَافِ فِي الْمَتْنِ دُونَ الْإِسْنَادِ.

ترجمہ: یا اگر راوی کے (مروی عنہ وغیرہ کو) بدل دینے کی وجہ سے مخالفت ہو اور ایک روایت کی دوسری روایت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہو، تو وہ ”مضطرب“ ہے۔ اضطراب زیادہ تر سند میں واقع ہوتا ہے اور متن میں کبھی واقع ہوتا ہے؛ لیکن ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ محدث حدیث پر اضطراب کا حکم لگائے، سند سے قطع نظر صرف متن کے اختلاف کے اعتبار سے۔

مضطرب کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن یا دونوں میں راوی نے تبدیلی کر دی ہو، جس کی وجہ سے ثقات کی روایت کے خلاف ہو گئی ہو نیز ان میں جمع و ترجیح ممکن نہ ہو۔

شرح تعریف

مخالفت ثقات کی پانچویں صورت یہ ہے کہ راوی کسی حدیث کی سند یا متن یا دونوں کے اجزاء میں تبدیلی کر دے، جس کی وجہ سے وہ حدیث واحد مختلف طرح مروی ہو، اور ایک ثقہ کی روایت دوسرے ثقات کے خلاف ہو جائے اور اس قسم کی مخالفت جس حدیث میں پائی جائے اس کو ”مضطرب“ کہتے ہیں۔ یہ لفظ باب افعال سے اسم فاعل ہے۔ لیکن یہاں شرط یہ ہے کہ ان روایات مختلفہ میں جمع و ترجیح ممکن نہ ہو۔

اگر تطبیق یا ترجیح کے ذریعہ اختلافات کو ختم کرنا ممکن ہوگا، تو وہ حدیث ”مضطرب“ نہیں ہوگی۔

مضطرب کے اقسام

اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) مضطرب فی السند فقط (۲) مضطرب فی المتن فقط (۳) مضطرب فی السند و المتن جمیعاً۔

مضطرب فی السند کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کر دی ہو اور ان روایات مختلفہ میں ترجیح و تطبیق ممکن نہ ہو۔

مضطرب فی المتن کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کے متن کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کر دی ہو اور ان روایات مختلفہ میں ترجیح و تطبیق ممکن نہ ہو۔

مضطرب فی السند و المتن کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کے متن اور سند دونوں کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کر دی ہو اور ترجیح و تطبیق ممکن نہ ہو۔

مضطرب فی السند کی مثال

عن أبي بكر قال: يا رسول الله! أراك شبت، قال: شيبتي هو دوأخواتها. امام دارقطني نے فرمایا کہ یہ حدیث ”مضطرب“ ہے؛ کیوں کہ صرف ”ابواسحاق“ کی سند سے مروی ہے اور اس پر دس طرح سے اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا ہے اور بعض نے موصولاً روایت کیا ہے، کچھ لوگوں نے حضرت ابوبکر صدیق سے، کسی نے حضرت سعد سے اور کسی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے، تمام روایات ثقہ ہیں، ترجیح ناممکن اور تطبیق دشوار ہے۔ (تدریب الراوی ۲۲۳/۱)

مضطرب فی المتن کی مثال

وہ حدیث بسملہ ہے جو کہ معلل کے بیان میں گذری۔ (تدریب الراوی ۲۲۵/۱)

مضطرب فی السند و المتن کی مثال

عن محمد بن جعفر بن زبیر عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يسأل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض، وما ينوبه من السباع والدواب، قال: إذا كان الماء قلتين، لم يحمل الخبث، أخرجه الترمذي وغيره.

اس حدیث کی سند اور متن؛ دونوں میں اضطراب ہے؛ بلکہ معنی میں بھی اضطراب ہے۔ سند کا اضطراب یہ ہے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر راوی پر ہے، کبھی تو وہ محمد بن جعفر بن زبیر سے روایت کرتا ہے، کبھی محمد بن محبوب بن جعفر سے روایت کرتا ہے۔ اس کے بعد بسا اوقات عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر کو ذکر کرتا ہے اور کبھی عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر کو ذکر کرتا ہے۔

متن کا اضطراب یہ ہے کہ بعض روایت میں ”قلتین“ ہے، بعض میں ”قلتین أو ثلاثاً“ ہے اور بعض میں ”أربعین قلة“ ہے۔ نیز بعض روایت میں مرفوعاً مروی ہے اور بعض میں موقوفاً مروی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے! (معارف السنن ۲۳۳/۱)

ایک شبہ کا ازالہ

کوئی یہ شبہ کر سکتا تھا کہ حدیث کے متن میں فی نفسہ اضطراب کم ہوتا ہے؛ مگر محدث کے حکم لگانے کے اعتبار سے بکثرت ہوتا ہے۔ اس کا ازالہ مصنف نے اپنے قول: ”لکن قل ان يحکم...“ کے ذریعہ اس طرح کیا ہے کہ متن میں اضطراب فی نفسہ جس طرح کم ہوتا ہے، اسی طرح محدث کے حکم لگانے کے اعتبار سے بھی کم ہوتا ہے؛ کیوں کہ سند سے قطع نظر کر کے صرف متن کے اضطراب کے پیش نظر محدث کا اس حدیث کو ”مضطرب“ کہنا بہت ہی کم ہوتا ہے۔

(وقد يَقَعُ الْإِبْدَالُ عَمْدًا) لَمَنْ يُرَادُ اخْتِبَارُ حِفْظِهِ (امتحاناً) مَنْ فَاعِلِهِ، كَمَا وَقَعَ لِلْبُخَارِيِّ وَالْعُقَيْلِيِّ، وَغَيْرِهِمَا، وَشَرْطُهُ أَنْ لَا يَسْتَمِرَّ عَلَيْهِ؛ بَلْ يَنْتَهِي بِانْتِهَاءِ الْحَاجَةِ. فَلَوْ وَقَعَ الْإِبْدَالُ عَمْدًا لَا لِمَصْلِحَةٍ، بَلْ لِلْإِعْرَابِ مَثَلًا، فَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْمَوْضُوعِ، وَلَوْ وَقَعَ غَلْطًا، فَهُوَ مِنَ الْمَقْلُوبِ أَوِ الْمَعْلَلِ.

ترجمہ: کبھی جان بوجھ کر بھی (سند یا متن کو) بدل دیا جاتا ہے، بدلنے والے کی طرف سے اس شخص کا امتحان لینے کے لیے جس کے حافظے کی آزمائش مقصود ہو، جیسا کہ امام بخاری اور امام عقیلی اور ان کے علاوہ کے ساتھ پیش آیا ہے۔ اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے اوپر باقی نہ رہا جائے؛ بلکہ ضرورت ختم ہونے پر ابدال کو ختم کر دیا جائے اور اگر عداً ابدال بغیر کسی مصلحت کے ہو؛ بلکہ مثلاً انوکھا پن پیدا کرنے کے لیے ہو، تو وہ موضوع کے اقسام میں سے ہوگی، اور اگر غلطی سے ہو جائے، تو مقلوب ہوگی یا معلل۔

کیا حدیث میں تبدیلی کرنا قصداً جائز ہے؟

کسی حدیث کی سند یا متن کے اندر قصداً تبدیلی کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے: ایک یہ کہ ایسا کسی شرعی مصلحت کے پیش نظر کیا جائے، مثلاً یہ کہ کسی محدث کے حافظے کا امتحان لینا مقصود ہو، جیسا کہ امام بخاری، امام عقیلی، شعبہ، حماد بن

سلمہ، ثابت البنانی، عبدالرحمن بن المہدی اور ابو نعیم فضل بن دکین کے ساتھ اس قسم کا واقعہ پیش آچکا ہے اور دوسری شرط یہ ہے کہ ضرورت پوری ہونے پر فوراً اس کی اصلاح کر دی جائے یعنی اس حدیث کو بدلی ہوئی شکل میں نہ چھوڑا جائے، تاکہ کوئی یہ گمان نہ کرے کہ آپ ﷺ سے اسی طرح منقول ہے۔

اور اگر کوئی شخص تبدیلی کسی مصلحت شرعیہ کے بغیر کرے، مثلاً یہ کہ انوکھا پن ظاہر کرنے کے لیے کرے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عمداً کیا ہے، تو ایسا کرنا سخت ناجائز ہے اور وہ حدیث ”موضوع“ کے قبیل سے ہوگی اور اگر غلطی سے ہو گیا ہے، تو ممکن ہے کہ قابل عفو ہو اور وہ حدیث مطلق کے اعتبار سے ”مقلوب“ ہوگی اور اگر قرائن و تتبع طرق سے اس تبدیلی کا علم ہو گیا، تو اس کو ”معلل“ کہا جائے گا۔

امام بخاری کا واقعہ

امام بخاری رحمہ اللہ جب بغداد پہنچے ہیں، جب کہ دور دراز تک ان کے قوتِ حفظ کا شہرہ ہو چکا تھا، تو اہل بغداد نے ان کے حافظے کا امتحان لینے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا کہ دس لوگوں کو دس دس حدیثیں دیدیں اور ان حدیثوں کی سندوں و متنوں میں اس طرح تبدیلی کر دیا کہ ایک متن کی سند کو دوسرے کے ساتھ جوڑ دیا اور ان حضرات کو یہ پڑھا دیا کہ جب امام بخاری مجمع کے درمیان رونق افروز ہو جائیں، تو ایک ایک شخص یکے بعد دیگرے ان کے سامنے وہ حدیثیں پیش کرے، چنانچہ جب اہل بغداد اور دور دراز سے آنے والے اجنبی مسافروں کا خوب جم گھا ہو گیا، تو ان میں سے ایک شخص امام کے سامنے ہوا اور اس نے ایک حدیث کے متعلق استفسار کیا، امام بخاری اپنی فراست ایمانی کے بدولت اہل بغداد کی اس سازش کو پہلے ہی تاڑ گئے تھے؛ اس لیے امام نے جواب دیا: لا أعرفہ، اس نے دوسری حدیث پیش کیا، امام کی طرف سے وہی جواب دہرایا گیا، پھر تیسرے چوتھے اور آخر تک دسوں سوالات کے جواب میں اسی کلمے کا امام نے اعادہ کر دیا، اسی طرح دوسرے، تیسرے اور چوتھے؛ بلکہ دسوں اشخاص کے سوالات کے

جواب میں ”لا اعرّفہ“ سے زیادہ کچھ لب کشائی نہیں کی، مجمع میں سمجھدار قسم کے جو لوگ تھے وہ سمجھ گئے کہ امام کو واقعہ کا علم ہو گیا ہے، مگر کم فہم لوگ کہنے لگے کہ ان کو کچھ نہیں آتا جاتا ہے۔

اس کے بعد جب امام بخاری نے قرینہٴ حال سے یہ سمجھ لیا کہ سوالات اپنی انتہاء کو پہنچے، تو پہلے شخص کی طرف متوجہ ہوئے اور عرض کیا کہ آپ نے پہلی حدیث اس طرح پڑھی تھی؛ جب کہ وہ اس طرح ہے، دوسری حدیث کو اس طرح بیان کیا تھا، حالانکہ صحیح اس طرح ہے، خلاصہ یہ کہ دسوں اشخاص نے ان احادیث کو بدل کر جس طرح پڑھا تھا وہ بھی بتا دیا اور صحیح کیا ہے وہ بھی سنا دیا، پھر کیا تھا، لوگوں نے ان کی توقیر و تکریم میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی اور ان کے فضل و کمال کے پورے طریقے پر معترف ہو گئے۔

حافظ ابن حجر اس واقعے کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ امام بخاری کا کمال یہ نہیں ہے کہ حدیثیں صحیح جس طرح تھیں، اس طرح پڑھ کر سنا دیں؛ کیوں کہ وہ تو ان کو پہلے سے حفظ تھیں؛ بلکہ کمال یہ ہے کہ ایک ہی مرتبہ سن کر وہ غلط حدیثیں بھی حفظ ہو گئیں اور وہ بھی اسی ترتیب سے جس طرح سائلین نے پیش کیا تھا۔

امام عقیلی کا واقعہ

مسلمہ بن قاسم کا بیان ہے کہ جو طلبہ حدیث سننے کے لیے امام عقیلی کے پاس آتے تھے، ان کے سامنے وہ اپنی اصل نہیں نکالتے تھے؛ بلکہ کہتے تھے کہ اپنی کتاب سے پڑھو اور حفظ کی مدد سے اس کی سماعت کرتے تھے، یہ طریقہ طلبہ کو ناگوار گذرتا تھا، ان کی خواہش تھی کہ اپنی اصل نکال کر اس میں سے سنائیں، مسلمہ بن قاسم کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ خیال بار بار آتا کہ یا تو یہ بڑے حافظ ہیں کہ اصل دیکھنے کی ضرورت ان کو نہیں پڑتی ہے، یا بڑے کاذب ہیں کہ ہر قسم کی بات کی تائید کر دیتے ہیں۔

ایک مرتبہ ہم نے ایسا کیا کہ ان کی سند سے چند حدیثیں لکھیں اور ان میں رد و بدل کر دیا؛ کچھ میں الفاظ بدل دیئے، بعض میں اضافہ کر دیا، کسی جگہ بعض کلمات چھوڑ دیئے اور بعض جگہ کئی

کئی حدیثوں کو چھوڑ دیا، پھر ان سے سماع کی درخواست کی، چنانچہ انہوں نے سننا شروع کیا، جب ہم زیادتی یا نقصان پر پہنچے، تو انہوں نے مسودہ ہمارے ہاتھوں سے لے لیا اور جہاں جہاں کی یا زیادتی تھی اس کی اصلاح کر دی، ہم تو خوشی سے پھولے نہ سائیں، ہشاش و بشاش وہاں سے لوٹے اور ہمیں یقین ہو گیا کہ ان کا حافظہ بڑا قوی ہے۔

نوٹ: بقیہ حضرات کے واقعات کے لیے دیکھئے! (الجامع لأخلاق الراوی وآداب السامع ۲۰۵/۱)

انوکھا پن پیدا کرنے کے لیے تبدیلی کی مثال

شعبة والثوري، وجرير بن عبد الحميد، وعبد العزيز بن محمد الدراوردي كلهم عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا: إذا لقيتم المشركين في طريق، فلا تبدأوهم بالسلام. رواه مسلم في صحيحه.

اس حدیث کو امام شعبہ، ثوری، جریر بن عبد الحمید اور عبد العزیز بن محمد دراوردی؛ ان تمام حضرات نے تو سہیل بن ابی صالح سے روایت کیا ہے؛ مگر حماد بن عمرو نصیبی نے ان کے بجائے اعمش سے روایت کیا ہے، تاکہ یہ حدیث مرغوب فیہ ہو جائے۔ (شرح الألفية ۲۸۳/۱۔ والنکت علی کتاب ابن الصلاح ۸۶۴/۲)

غلطی سے تبدیلی کرنے کی مثال

يعلى بن عبيد عن سفيان الثوري عن منصور عن مقسم عن ابن عباس قال: ساق النبي صلى الله عليه وسلم مائة بدنة فيها جمل لأبي جهل.

ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ میں نے ابو زرہ سے اس حدیث کی مذکورہ سند کے متعلق سوال کیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ غلط ہے، صحیح سند اس طرح ہے: الثوري عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس. اور غلطی سے یہ تبدیلی یعلیٰ بن عبید سے ہوئی ہے۔

(العلل لابن أبي حاتم ۲۹۵/۱)

(أَوْ) إِنْ كَانَتْ الْمُخَالَفَةُ (بِتَغْيِيرِ) حَرْفٍ أَوْ (حُرُوفٍ مَعَ بَقَاءِ) صُورَةِ الْخَطِّ فِي (السِّيَاقِ)، فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النُّقْطَةِ (فَالْمُصْحَفُ، وَ) إِنْ كَانَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الشَّكْلِ، فَـ (الْمُحَرَّفُ) وَمَعْرِفَةُ هَذَا النَّوعِ مُهِمَّةٌ، وَقَدْ صَنَّفَ فِيهِ الْعُسْكُرِيُّ وَالذَّارِقُطْنِيُّ، وَغَيْرُهُمَا. وَأَكْثَرُ مَا يَقَعُ فِي الْمُتُونِ. وَقَدْ يَقَعُ فِي الْأَسْمَاءِ الَّتِي فِي الْأَسَانِيدِ.

ترجمہ: یا اگر مخالفت ایک یا متعدد حروف کو بدلنے کی وجہ سے ہو، (سند یا متن کے) سیاق میں، خط کی صورت باقی رہنے کے ساتھ، تو اگر یہ بدلنا نقطوں کے اعتبار سے ہو، تو (یہ قسم) ”مصحف“ ہے اور اگر شکل (یعنی حرکات و سکنات) کے اعتبار سے ہو، تو (یہ قسم) ”محرف“ ہے۔ اس نوع کی معرفت اہم ہے، امام عسکری اور دارقطنی وغیرہ نے اس میں تصنیف کیا ہے۔ زیادہ تر اس کا وقوع متنوں میں ہوتا ہے، کبھی سندوں کے اسماء میں بھی ہو جاتا ہے۔

مصحف کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن کے کسی حرف کے نقطے میں تبدیلی کی وجہ سے مخالفت ثقات ہو گئی ہو اور اس حرف کے کلمہ کے خط کی صورت باقی رہے۔
اگر اس قسم کی تبدیلی سند میں ہوئی ہو، تو اس کو تصحیف فی السند کہتے ہیں اور اگر متن میں ہوئی ہو، تو اس کو تصحیف فی المتن کہتے ہیں۔

محرف کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن کے کسی کلمے کی شکل میں تبدیلی کی وجہ سے مخالفت ثقات ہو گئی ہو اور اس کی تحریر کی صورت باقی رہے۔
سند میں تبدیلی ہونے کی صورت میں اس کو ”تحریف فی السند“ اور متن میں ہونے کی وجہ سے ”تحریف فی المتن“ کہتے ہیں۔

شرح تعریف

مخالفت ثقات کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی راوی حدیث کی سند یا متن کے ایک حرف یا متعدد حروف کو بدل کر دوسرے ثقات کے خلاف روایت کرے؛ مگر خط کی صورت باقی رہے، یہ بدلنا دو طرح کا ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس کلمے کے نقطوں میں تبدیلی ہو، یہ مخالفت ثقات کی چھٹی صورت ہوگی اور جس حدیث میں یہ مخالفت پائی جائے اس کو ”مصحف“ کہتے ہیں۔ دوسری یہ کہ اس کلمے کے حرکات و سکنات میں تبدیلی ہو، یہ مخالفت ثقات کی ساتویں صورت ہے اور جس حدیث میں یہ مخالفت پائی جائے، اس کو ”محرف“ کہتے ہیں۔

تصحیف فی السند کی مثال

شعبة عن العوام بن مراحم عن أبي عثمان النهدي عن عثمان بن عفان قال: قال رسول الله ﷺ: لتؤدَّ الحقوق إلى أهلها“. أخرجه مسلم و الترمذي.
اس سند میں ایک لفظ: ”مراحم“ (راء اور جیم کے ساتھ) ہے، یحییٰ بن معین نے اس کی تصحیف لفظ: ”مزاحم“ (زاء اور حاء کے ساتھ) کر دی۔ دونوں لفظوں میں خط کی صورت باقی ہے؛ مگر نقطوں کا اختلاف ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۶۸)

تصحیف فی المتن کی مثال

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله ﷺ: ”من صام رمضان وأتبعه ستًا من شوال“ رواه الترمذي وابن ماجه.
اس حدیث میں ایک لفظ: ”ستًا“ ہے، ابوبکر صولی نے اس کو ”شیئا“ سے بدل دیا ہے۔
(تدريب الراوي ۲/ ۱۷۳)

تحریف فی السند کی مثال

”عاصم الأحول“ کو بعض لوگوں نے ”واصل الأحذب“ سے بدل دیا۔ (تدريب الراوي ۲/ ۱۷۴)

تحریف فی المتن کی مثال

أبو سفيان عن جابر قال: رمي أبي يوم الأحزاب على أكحله، فكواه رسول الله صلى الله عليه وسلم. متفق عليه.

اس حدیث میں ایک لفظ ”أبي“ ہے اس سے مراد حضرت ابی بن کعب صحابی ہیں؛ مگر محمد نے اس میں تحریف کر کے اس کو ”أبي“ کر دیا؛ حالانکہ حضرت جابرؓ کے والد عبد اللہؓ غزوہ احد ۳ھ ہی میں شہید ہو چکے ہیں۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۶۹)

فن تصحیف کے مصنفین

یہ فن انتہائی اہم ہے؛ اس لیے بڑے محدثین ہی نے اس میں تصنیف کی ہے، مثلاً: امام عسکری، امام دارقطنی، امام خطابی اور ابن الجوزی وغیرہ۔ واضح ہو کہ تصحیف و تحریف زیادہ تر متن میں ہوتی ہے، سند میں کم ہوتی ہے۔

فائدہ: تصحیف اور تحریف میں فرق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ایجاد کردہ ہے، حافظ ابن صلاح اور دوسرے حضرات دونوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں بلکہ دونوں کو تصحیف کہتے ہیں۔ (تدریب الراوی: ۱۷۵/۲)

شیخ عبد الفتاح ابو غدہ حلبی شامی تحریر کیا ہے کہ اگر دونوں میں فرق کرنا ہی ہے، تو جس کو تصحیف کہا گیا ہے اس کو تحریف کہنا چاہیے اور جس کو تحریف کہا گیا ہے اس کو تصحیف کہنا چاہیے۔ (تعلیق فقہ الأثر)

(وَلَا يَجُوزُ تَعَمُّدُ تَغْيِيرِ صُورَةِ الْمَتْنِ) مُطْلَقًا وَلَا اخْتِصَارُ
مِنْهُ (بِالنَّقْصِ، وَ) لَا إِبْدَالُ اللَّفْظِ (الْمُرَادِفِ) بِاللَّفْظِ الْمُرَادِفِ لَهُ
(إِلَّا لِعَالِمٍ) بِمَدْلُولَاتِ الْأَلْفَاظِ وَ (بِمَا يُحِيلُ الْمَعَانِي) عَلَى
الصَّحِيحِ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ. أَمَّا اخْتِصَارُ الْحَدِيثِ: فَلَا كَثْرَتُهُ عَلَى
جَوَازِهِ، بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الَّذِي يَخْتَصِرُهُ عَالِمًا؛ لِأَنَّ الْعَالِمَ لَا يُنْقِصُ

مِنَ الْحَدِيثِ إِلَّا مَا لَا تَعْلُقُ لَهُ بِمَا يُبَيِّنُهُ مِنْهُ بِحَيْثُ لَا تَخْتَلِفُ الدَّلَالَةُ، وَلَا يَخْتَلُ الْبَيَانُ، حَتَّى يَكُونَ الْمَذْكُورُ وَالْمَحذُوفُ بِمَنْزِلَةِ خَبَرَيْنِ، أَوْ يَدُلُّ مَا ذَكَرَهُ عَلَى مَا حَذَفَهُ، بِخِلَافِ الْجَاهِلِ؛ فَإِنَّهُ قَدْ يُنْقِصُ مَا لَهُ تَعْلُقٌ، كَتَرَكِهِ الْإِسْتِثْنَاءَ.

ترجمہ: متن کی صورت کو قصداً بدلنا (تصحیف، تحریف اور قلب وغیرہ کے ذریعہ) مطلقاً (خواہ عالم ہو یا غیر عالم) جائز نہیں ہے اور نہ کمی کر کے اس کو مختصر کرنا جائز ہے۔ نیز ایک لفظ مرادف کو اس کے ہم معنی لفظ سے بدلنا بھی جائز نہیں ہے؛ البتہ دونوں مسئلوں میں صحیح قول کے مطابق اس شخص کے لیے جائز ہے جو الفاظ کے مدلولات اور معانی کو بدلنے والی چیزوں سے واقف ہو۔ رہا اختصار حدیث کا مسئلہ تو اکثر حضرات جواز کی طرف مائل ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ مختصر کرنے والا عالم ہو؛ کیوں کہ عالم حدیث میں سے صرف انھیں چیزوں کو کم کرے گا، جن کا بقیہ حصے سے کوئی واسطہ اور تعلق نہ ہو؛ اس طرح کہ لفظ کی معنی پر دلالت میں اختلاف واقع نہ ہو اور حکم میں خلل نہ پڑے، تاکہ مذکور اور محذوف دو حدیثوں کے درجے میں ہو جائے، یا (انھیں چیزوں کو محذوف کرے گا) جن پر مذکور دلالت کرے۔ اس کے برخلاف جاہل کبھی اس چیز کو بھی کم کر سکتا ہے جس کا (مذکور سے) تعلق ہو، جیسے: اس کا استثناء کو حذف کر دینا۔

شرح عبارت

متن کی صورت کو قصداً بدلنا باین طور کہ اس میں تصحیف یا تحریف کر دی جائے، یا ایک ٹکڑے کی جگہ دوسرا ٹکڑا رکھ دیا جائے مطلقاً جائز نہیں ہے؛ خواہ بدلنے والا عالم ہو یا غیر عالم اور اگر سہواً ہو جائے۔ تو قابل عفو ہے، یہ ایک مسئلہ ہے، اسی کا اصل بیان مقصود ہے؛ مگر استطراداً و ضمناً دو مسائل اور مصنف نے چھیڑ دئے ہیں: ایک تو متن حدیث سے اختصار کرنے کا مسئلہ اور دوسرا کسی لفظ کو اس کے مرادف سے بدلنا جس کو اصطلاح میں ”روایت بالمعنی“ کہتے ہیں۔ دونوں کی تفصیل ذیل میں ترتیب وار ذکر کی جاتی ہے۔

اختصار حدیث کا حکم

اس میں متعدد اقوال ہیں: پہلا قول جو کہ صحیح ہے اور حافظ ابن حجر، حافظ ابن صلاح اور جمہو رفقاء، محدثین اور اہل اصول نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ مختصر کرنے والا اگر لفظ کے مدلولات لغویہ اور ان چیزوں کا عالم ہو جو معانی کو متغیر کر دیتی ہیں، تو اس کے لیے جائز ہے اور اگر مذکورہ چیزوں کا عالم نہ ہو، تو جائز نہیں ہے۔ (۲) مطلقاً جائز ہے (۳) مطلقاً ناجائز ہے۔ (۴) اگر مختصر کرنے والے نے خود یا کسی دوسرے نے پہلے مکمل روایت کیا ہے، تو اختصار جائز نہیں ہے، ورنہ تو جائز ہے۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص عالم ہو گا وہ چوں کہ حدیث سے صرف انہیں چیزوں کو حذف کرے گا، جن کا مذکور سے کوئی واسطہ اور تعلق نہ ہو اور وہ اس طرح کہ بعض حصے کو حذف کرنے سے لفظ کے معنی پر دلالت میں کوئی اختلاف واقع نہیں ہوگا اور اس کا حکم بھی مختل نہیں ہوگا، جس کی وجہ سے حدیث کا وہ حصہ جو مذکور ہے اور وہ حصہ جو محذوف ہے؛ دونوں مستقل حدیث ہو جائیں گے۔ یا وہ عالم شخص چوں کہ انہیں چیزوں کو حذف کرے گا جن پر حصہ مذکورہ دلالت کرتا ہو؛ اسی لے صرف عالم کے لیے جائز ہے۔ اس کے برخلاف غیر عالم کے لیے اس لیے جائز نہیں ہے کہ وہ بسا اوقات ایسی چیزوں کو بھی حذف کر سکتا ہے جن کا مذکور سے تعلق ہو، اس وقت تو حدیث کا معنی بگڑ جائے گا، مثلاً یہ کہ حدیث ذکر کرے اور استثناء کو حذف کر دے۔ جیسے: آپ ﷺ کا قول ہے: ”لا یباع الذهب بالذهب إلا سواء بسواء“ اس میں سے اگر ”إلا سواء بسواء“ کو حذف کر دیا جائے، تو معنی بالکل برعکس ہو جائے گا۔ اسی طرح جاہل شخص حدیث کو ذکر اور اس کی غایت کو چھوڑ سکتا ہے۔ جیسے: آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا تباع الثمرة حتی تزهی“ اس میں سے اگر ”حتی تزهی“ کو حذف کر دیا جائے، تو معنی خراب ہو جائے گا۔

فوائد: ”المرادف“ متن مجرد میں اس کا عطف، مضاف: ”إتیان“ کی تقدیر کے ساتھ ”النقص“ پر ہے۔ تقدیر عبارت ہے: لا یحوز تعدد تغیر المتن بالنقص وإتیان

المرادف. نقص اور اتیان مرادف تغیر متن کی تفصیل ہے اور عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قصداً متن کو بدلنا جائز نہیں ہے؛ مگر عالم کے لیے جائز ہے۔ اور یہ بدلنا دو طرح ہو سکتا ہے: ایک یہ کہ متن میں سے کچھ کم کر دیا جائے جس کو اختصار حدیث کہا جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ کسی لفظ کی جگہ اس کا مرادف وہم معنی رکھ دیا جائے، جس کو روایت بالمعنی کہتے ہیں۔ لیکن مصنف نے شرح کے اندر اسلوب بدل دیا ہے؛ جس کی وضاحت ”شرح عبارت“ کے عنوان اور اس کے مابعد میں کر دی گئی ہے۔

”أویدل ماذکرہ علی ماحذفہ“ اس کا عطف، ”حتی“ کے مابعد پر نہیں ہے؛ بلکہ اس کا عطف ”مالا تعلق“ پر معنی کے اعتبار سے ہے۔ تقدیر عبارت ہے: لأن العالم لا ينقص من الحديث إلا إذا لم يتعلق المحذوف بما يبقیه، أو إذا بدل ماذکرہ“ اور لفظ کے اعتبار سے بھی اس پر عطف ہو سکتا ہے؛ مگر ”ما“ اسم موصول ”یدل“ فعل سے پہلے مقدر ماننا ہوگا اور ”ما حذفہ“ وضع الظاہر موضع المضمّر کے قبیل سے ہوگا، تقدیر عبارت ہوگی: لأن العالم لا ينقص من الحديث إلا مالا تعلق له بما يبقیه، أو إذا ما بدل ماذکرہ علیہ.

دونوں صورتوں کا حاصل ایک ہی ہے، وہ یہ کہ عالم کے لیے اختصار حدیث اس لیے جائز ہے کہ وہ یا تو اختصار اس طرح کرے گا کہ محذوف کا مذکور سے کوئی تعلق نہیں ہوگا، یا اس طرح کرے گا کہ مذکور محذوف پر دلالت کرے گا۔

”أما اختصار الحديث“ یہ مصنف کے قول: ”ولا الاختصار منه بالنقص“ میں جواب جمل ہے، اس کی تفصیل ہے اور مصنف کے قول: ”ولا إبدال اللفظ المرادف“ کے اجمال کی تفصیل اگلی عبارت میں اس لفظ: ”وأما الرواية بالمعنی“ سے آرہی ہے۔

”إلا العالم“ اس استثناء کا تعلق شرح کے اندر صرف اختصار حدیث اور روایت بالمعنی سے ہے، پہلی صورت سے نہیں ہے، اور متن مجرد کے اندر چوں کہ اختصار حدیث اور روایت بالمعنی، صرف انھیں دو صورتوں کا ذکر ہے؛ اس لیے کسی اور سے متعلق ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

وَأَمَّا الرَّوَايَةُ بِالْمَعْنَى: فَالْخِلَافُ فِيهَا شَهِيرٌ، وَالْأَكْثَرُ عَلَى الْجَوَازِ أَيْضًا، وَمِنْ أَقْوَى حُجَجِهِمُ الْإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِ شَرْحِ الشَّرِيعَةِ لِلْعَجْمِ بِلِسَانِهِمْ لِلْعَارِفِ بِهِ، فَإِذَا جَازَ الْإِبْدَالُ بِلُغَةِ أُخْرَى، فَجَوَازُهُ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَوْلَى، وَقِيلَ: إِنَّمَا يَجُوزُ فِي الْمُفْرَدَاتِ دُونَ الْمُرَكَّبَاتِ. وَقِيلَ: إِنَّمَا يَجُوزُ لِمَنْ يَسْتَحْضِرُ اللَّفْظَ لِيَتِمَّكَنَ مِنَ التَّصَرُّفِ فِيهِ. وَقِيلَ: إِنَّمَا يَجُوزُ لِمَنْ كَانَ يَحْفَظُ الْحَدِيثَ، فَنَسِيَ لَفْظَهُ وَبَقِيَ مَعْنَاهُ مُرْتَسِمًا فِي ذَهْنِهِ، فَلَهُ أَنْ يَرْوِيَهُ بِالْمَعْنَى لِمَصْلَحَةِ تَحْصِيلِ الْحُكْمِ مِنْهُ، بِخِلَافِ مَنْ كَانَ مُسْتَحْضِرًا لِللَّفْظِ. وَجَمِيعُ مَا تَقَدَّمَ يَتَعَلَّقُ بِالْجَوَازِ وَعَدَمِهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَوَّلَى إِبْرَادُ الْحَدِيثِ بِالْفَاضِلِ دُونَ التَّصَرُّفِ فِيهِ، قَالَ الْقَاضِي عِيَّاضُ يَنْبَغِي سَدُّ بَابِ الرَّوَايَةِ بِالْمَعْنَى؛ لِثَلَا يَتَسَلَّطَ مَنْ لَا يُحْسِنُ، مِمَّنْ يَظُنُّ أَنَّهُ يُحْسِنُ، كَمَا وَقَعَ لِكَثِيرٍ مِنَ الرُّوَاةِ قَدْ يُمَا وَحَدِيثًا. وَاللَّهُ الْمُؤَفَّقُ.

ترجمہ: رہا روایت بالمعنی، تو اس کے سلسلے میں اختلاف مشہور ہے، اکثر حضرات (عالم کے لیے) جواز ہی پر متفق ہیں، (جیسا کہ اختصار حدیث میں ہے) ان کی سب سے مضبوط دلیل عجیموں کے لیے جو دونوں زبان جانتے ہوں اپنی اپنی زبانوں میں شریعت (کتاب و سنت) کی تشریح کے جواز پر اتفاق ہے، تو جب دوسری زبان میں بدلنا جائز ہے، تو عربی زبان میں بدلنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا کہ مفرد الفاظ میں جائز ہے، مرکب میں جائز نہیں ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ صرف اسی شخص کے لیے جائز ہے جس کو لفظ یاد ہو؛ کیوں کہ وہ اس میں تصرف کرنے پر قادر ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے صرف اسی شخص کے لیے جائز ہے جس کو حدیث یاد ہو اس طرح کہ اس کا لفظ بھول گیا ہو اور اس کا معنی اس کے ذہن میں محفوظ ہو، تو اس کے لیے حدیث سے حکم شرعی کی تحصیل کی مصلحت کے پیش نظر روایت بالمعنی جائز ہے، اس کے برخلاف جس کو اس کا لفظ یاد ہو (اس کے لیے جائز نہیں ہے) مذکورہ تمام اقوال جواز اور عدم جواز سے متعلق ہیں؛

مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ حدیث کو بعینہ اسی کے الفاظ میں بیان کرنا اور اس میں کوئی تصرف نہ کرنا افضل ہے۔ قاضی عیاض کا قول ہے کہ روایت بالمعنی کا دروازہ بالکل مسدود کرنا ضروری ہے؛ تاکہ وہ شخص جرأت نہ کر سکے جو اچھی طرح روایت بالمعنی نہ کر سکتا ہو اور اس کا اپنے متعلق گمان ہو کہ وہ اچھی طرح روایت بالمعنی کرے گا، جیسا کہ پہلے اور موجودہ دور میں بہت سے روایات کے ساتھ پیش آیا اور اللہ ہی توفیق بخشنے والا ہے۔

روایت بالمعنی کا حکم

کسی حدیث کو اس لفظ کے ساتھ نہ ذکر کرنا جو کہ زبان رسالت مآب ﷺ سے صادر ہوا ہو؛ بلکہ اپنے الفاظ میں اس کے مفہوم کو بیان کرنا، روایت بالمعنی کہلاتا ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے، تو کیا ہر ایک کے لیے، یا اس میں تخصیص ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں شدید اختلاف ہے جو کہ معروف و مشہور ہے۔ علامہ طاہر جزائری نے اپنی کتاب مستطاب: ”توجیہ النظر إلى أصول الأثر“ میں صرف جائز کہنے والوں کے آٹھ اقوال ذکر کیے ہیں، ناجائز کہنے والوں کے اقوال ان پر مستزاد ہیں۔ علامہ شبیر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ نے بھی ان تمام اقوال کو ”مقدمة فتح الملہم“ میں بیان کیا ہے، مصنف نے یہاں صرف چار اقوال ذکر کیے ہیں، طوالت سے حفاظت کے پیش نظر صرف انہیں کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے، ان کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

(۱) جمہور فقہاء، محدثین، اہل اصول اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح اختصار حدیث عالم کے لیے جائز ہے اور غیر عالم کے لیے جائز نہیں ہے، اسی طرح روایت بالمعنی بھی صرف عالم کے لیے جائز ہے، غیر عالم کے لیے نہیں جائز ہے۔ اس قول کے بہت سے دلائل ہیں، سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ غیر عرب کے لیے قرآن و حدیث کے مفہوم کو اپنی زبان: فارسی، اردو، ہندی اور انگریزی وغیرہ میں بیان کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ دونوں زبان (مترجم اور مترجم الیہ) سے اچھی طرح واقف ہو، تو جب غیر عربی زبان میں بدلنا جائز ہے، تو عربی زبان میں بدلنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

(۲) بعض لوگوں نے کہا کہ صرف مفرد الفاظ کو بدلنا جائز ہے، جیسے: ”اسد“ کی جگہ ”لیث“ کر دینا۔ مرکب الفاظ میں بدلنا جائز نہیں ہے۔ (۳) کچھ حضرات کا قول ہے کہ جس شخص کو حدیث کے الفاظ مستحضر ہوں اس کے لیے تو جائز ہے؛ کیوں کہ وہ تصرف کرنے پر قادر ہے اور جس کو الفاظ مستحضر نہیں ہیں، اس کے لیے ناجائز ہے۔ (۴) بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدیث کا مفہوم و معنی یاد ہو، اس کے الفاظ بھول گئے ہوں، اس کے لیے جائز ہے؛ کیوں کہ اس نے لفظ اور معنی؛ دو چیزیں سنی ہیں، ان میں سے پہلی چیز یعنی لفظ کو ادا کرنے پر قادر نہیں ہے؛ لیکن دوسری چیز یعنی معنی کو ادا کرنے پر قادر ہے، تو اس کے لیے روایت بالمعنی کرنا ضروری ہے، تاکہ اس حدیث سے احکام کا استنباط کیا جاسکے، ورنہ تو احکام کا کتمان لازم آئے گا اور اگر الفاظ و معانی؛ دونوں یاد ہوں، تو اس کے لیے جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ جس علت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، وہ علت اس کے حق میں مفقود ہے۔

افضل کیا ہے؟

اوپر جو اقوال ذکر کیے گئے ہیں، وہ تو جواز اور عدم جواز سے متعلق ہیں۔ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ حدیث کو انھیں الفاظ میں بیان کرنا افضل ہے جو کہ آپ ﷺ کے زبان مبارک سے صادر ہوئے ہوں؛ کیوں کہ اس میں آپ ﷺ کے الفاظ سے تبرک کا حصول ہے، کسی غلطی کا شائبہ نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: نضر اللہ امرء سمع مقالتي فوعاها وأدّاها كما سمع. الحديث، یعنی حق جل مجدہ اس شخص کو سربز و شاداب رکھے جس نے میری بات سن کر یاد کی اور جیسا سنا ہے ویسا ہی ادا کر دیا۔

بہر حال افضل مذکورہ دلائل کے پیش نظر یہی ہے کہ جن الفاظ میں سنا ہوا انھیں الفاظ میں بیان کیا جائے، حتیٰ کہ قاضی عیاض کا قول یہ ہے کہ روایت بالمعنی کا دروازہ بالکل بند کر دینا چاہیے، تاکہ وہ لوگ جری نہ ہو جائیں جو اچھی طرح روایت بالمعنی کرنے پر قادر نہ ہوں اور اس کے حقوق کو صحیح طور پر ادا نہ کر سکتے ہوں اور اس خام خیال میں مبتلا ہوں کہ ہم اچھی طرح روایت بالمعنی کر لیں گے۔ اس طرح کے لوگ ہر دور میں موجود رہے ہیں۔

(فَإِنْ خَفِيَ الْمَعْنَى) بِأَنْ كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا بِقِلَّةٍ (اِحْتِجَاجٌ إِلَى) الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي (شَرْحِ الْغَرِيبِ) كَكِتَابِ أَبِي عُبَيْدِ الْقَاسِمِ بْنِ سَلَامٍ، وَهُوَ غَيْرُ مُرْتَّبٍ، وَقَدْ رَتَّبَهُ الشَّيْخُ مُوَفَّقُ الدِّينِ بْنُ قُدَّامَةَ عَلَى الْحُرُوفِ. وَأَجْمَعَ مِنْهُ كِتَابُ أَبِي عُبَيْدِ الْهَرَوِيِّ، وَقَدْ اعْتَنَى بِهِ الْحَافِظُ أَبُو مُوسَى الْمَدِينِيُّ، فَتَقَبَّ عَلَيْهِ وَاسْتَدْرَكَ. وَلِلزَّمْخَشَرِيِّ كِتَابٌ اسْمُهُ "الْفَائِقُ" حُسْنُ التَّرْتِيبِ؛ ثُمَّ جَمَعَ الْجَمِيعَ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي "النِّهَايَةِ"، وَكِتَابُهُ أَسْهَلُ الْكُتُبِ تَنَاولًا مَعَ إِعْوَازٍ قَلِيلٍ فِيهِ. وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا بِكَثْرَةٍ؛ لَكِنْ فِي مَدْلُولِهِ دِقَّةٌ، اِحْتِجَاجٌ إِلَى الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي شَرْحِ مَعَانِي الْأَخْبَارِ (وَبَيَانِ الْمَشْكِلِ) مِنْهَا، وَقَدْ أَكْثَرَ الْأَئِمَّةُ مِنَ التَّصَانِيفِ فِي ذَلِكَ، كَالطَّحَاوِيِّ، وَالْخَطَّابِيِّ، وَابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ، وَغَيْرِهِمْ.

ترجمہ: تو اگر معنی پوشیدہ ہو اس وجہ سے کہ لفظ مستعمل کم ہو، تو غریب الفاظ کی شرح میں جو کتابیں تصنیف کی گئیں ہیں، ان کی ضرورت پڑے گی، جیسے: ابو عبید قاسم بن سلام کی کتاب۔ یہ مرتب نہیں ہے، اب شیخ موفق الدین ابن قدامہ نے حروف کے اعتبار سے اس کو مرتب کر دیا ہے۔ اس سے جامع تر کتاب ابو عبید ہروی کی کتاب ہے، اس کی طرف حافظ ابو موسیٰ مدینی نے توجہ مبذول فرمائی ہے اور اس پر اعتراضات کیے ہیں، نیز تلافی مافات بھی کیا ہے۔ علامہ زخشری کی ایک کتاب ہے، جس کا نام: "الفائق" ہے، بہترین ترتیب پر ہے۔ پھر مذکورہ تمام کتابوں کو ابن اثیر جزری نے "النہایہ" میں جمع کر دیا ہے، ابن اثیر کی کتاب سے استفادہ تمام کتب کے مقابلے میں زیادہ آسان ہے، ساتھ ہی (اس میں یہ عیب ہے کہ) کچھ باتیں اس میں درج نہیں ہو سکی ہیں اور اگر لفظ مستعمل تو زیادہ ہو؛ لیکن اس کے مفہوم میں پیچیدگی ہو، تو حدیث کے معانی کی شرح اور مشکل احادیث کی وضاحت میں تصنیف کی جانے والی کتابوں کی ضرورت پڑے گی۔ اس میں بھی ائمہ نے بکثرت تصنیفیں کی ہیں، جیسے: امام طحاوی، امام خطابی اور ابن عبد البر وغیرہ۔

غریب الحدیث کی تعریف

متن حدیث میں پایا جانے والا وہ لفظ ہے، جس کا معنی قلت استعمال کے باعث نامانوس اور غیر واضح ہو۔

شرح تعریف

کتب حدیث کے مطالعہ کے وقت ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ بہت سے ایسے الفاظ آ جاتے ہیں جن کے معانی قاری کے لیے واضح نہیں ہوتے ہیں، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ الفاظ مفردہ کے معانی مخفی ہوں، دوسری یہ کہ الفاظ مفردہ کی ترکیب کے بعد اس جملے کی مراد واضح نہ ہو، اگر دوسری صورت ہے، تو اس حدیث کو مشکل الحدیث کہا جاتا ہے۔ اس کا بیان آگے آرہا ہے۔ اگر پہلی صورت ہے، تو ان الفاظ کو ”غریب الحدیث“ کہا جاتا ہے اور اس وقت ان کتابوں کی طرف مراجعت کی جاتی ہے جو ”شرح غریب“ کے سلسلے میں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے ابو عبید قاسم بن سلام وغیرہ کی کتابیں۔

کتب شرح غریب

اس فن میں سب سے پہلے نصر بن شمل متوفی ۲۰۳ھ نے تصنیف کیا ہے، جیسا کہ امام حاکم کا قول ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ معمر بن نثی متوفی ۲۰۹ھ نے سب سے پہلے تصنیف کیا ہے۔ ان کے بعد امام اصمعی نے تصنیف کیا ہے، پھر ابو عبید قاسم بن سلام متوفی ۲۲۲ھ نے؛ مگر ان کی کتاب مہذب اور مرتب نہیں تھی؛ اس لیے شیخ موفق الدین بن قدامہ متوفی ۶۲۰ھ نے حروف کی ترتیب پر اس کو مرتب کیا ہے؛ اور اس کا نقص یہ بھی ہے کہ تمام مباحث کو یہ کتاب حاوی نہیں تھی؛ اس لیے ابو عبید ہروی متوفی ۴۰۱ھ نے ایک کتاب تصنیف کی، اس میں انھوں نے قرآن وحدیث؛ دونوں کے غریب الفاظ کی شرح کی ہے اور کوشش یہ کی ہے کہ کوئی لفظ چھوٹنے نہ پائے، اسی لیے یہ کتاب تمام کتب سے جامع تر ہے، اس کا نام

انھوں نے ”غریبین“ رکھا ہے؛ مگر ہے تو یہ بھی ایک انسانی کوشش، اس لیے اس میں بھی بعض باتیں ذکر سے رہ گئیں؛ اس لیے حافظ ابو موسیٰ مدینی متوفی ۵۸۱ھ نے اس کی طرف توجہ مبذول کی اور جو کچھ کمی تھی اس کی تلافی کردی اور ان کی بعض باتوں پر اعتراضات بھی کیے ہیں، اس کتاب کا نام ہے: ”ذیل الغریبین“ یا ”تتمۃ الغریبین“۔ اس فن کے مصنفین میں حافظ ابن قتیبہ دینوری متوفی ۲۷۶ھ بھی ہے، ان کی کتاب کا نام ہے: ”غریب الحدیث“ علامہ خطابی بھی ہیں، ان کی کتاب بھی ”غریب الحدیث“ کے نام سے مطبوع ہے۔ عبدالغافر بن اسماعیل فارسی متوفی ۵۲۹ھ بھی ہیں، ان کی کتاب: ”مجمع الغرائب“ سے موسوم ہے۔ علامہ قاسم بن ثابت سرقسطی متوفی ۳۱۳ھ بھی ہیں، ان کی کتاب کا نام ”غریب الحدیث“ ہے۔

علامہ زنجشیری متوفی ۵۳۸ھ بھی اس فن کے مصنف ہیں، ان کی کتاب ہے: ”الفائق فی غریب الحدیث“ یہ اس فن کا عظیم شاہکار اور عمدہ ترتیب پر ہے۔ پھر ایسا ہوا کہ علامہ ابن اثیر جزری پیدا ہوئے، انھوں نے متقدمین کی کتابوں کو جمع کر کے ایک نئی کتاب ”النهاية في غريب الحديث والأثر“ ترتیب دی، ترتیب ایسی عمدہ کہ ہر شخص کے لیے اس سے استفادہ آسان سے آسان ہو گیا؛ مگر قسمت کی خوبی دیکھئے کہ اس میں بھی کچھ باتیں اپنی جگہ بنانے سے رہ گئیں اور علامہ صفی الدین محمود بن محمد ارموی متوفی ۷۲۳ھ کو اس کا مکملہ لکھنا پڑا۔

پھر علامہ جلال الدین سیوطی کا دور آیا، انھوں نے ابن اثیر جزری کی کتاب کی تلخیص کی، جس کا نام انھوں نے الذرّ النثیر فی تلخیص نہایۃ ابن اثیر رکھا، پھر علامہ متقی برہان پوری ہندی متوفی ۹۷۶ھ نے بھی اس کی تلخیص ”مختصر النہایۃ“ کے نام سے کی ہے، پھر ہندوستان کی مایہ ناز شخصیت علامہ محمد بن طاہر پٹنی متوفی ۹۸۶ھ میدان میں اترے، انھوں نے ”مجمع بحار الأنوار“ کے نام سے ایسی کتاب تصنیف کی جو اپنی نظیر آپ ہے، اس میں ”النهاية“ کی تمام باتیں آگئی ہیں اور مزید بیش بہا فوائد پر مشتمل ہے، اگر اس کو اس فن کی کتب کے لیے ”حرف آخر“ کہا جائے، تو بیجا نہ ہوگا۔

مشکل الحدیث کی تعریف

وہ متن حدیث ہے جس کی مراد بادی النظر میں واضح نہ ہو۔

شرح تعریف

اگر حدیث میں ایسے الفاظ ہوں جن کا استعمال تو بکثرت ہوتا ہے ہو؛ لیکن بوقت ترکیب کلمات پورے جملے کی مراد اور اس کا مقصود کیا ہے؟ یہ پوشیدہ ہو، تو ایسی حدیث کو ”مشکل الحدیث“ کہا جاتا ہے اور اس کو حل کرنے کے لیے ان کتابوں کی مراجعت کرنی پڑتی ہے جو عام احادیث کی شرح و توضیح کے لیے لکھی گئی ہیں یا خاص احادیث یعنی صرف مشکل احادیث کی شرح کے سلسلے میں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے: امام طحاوی کی ”مشکل الآثار“، امام خطابی کی ”معالم السنن“، ابن فورک کی ”مشکل الحدیث و بیانہ“ اور حافظ ابو عمر بن عبدالبر کی ”الاستذکار“۔

فوائد: ”بیان المشکل“ اس کا عطف متن مجرد میں ”شرح الغریب“ پر ہے اور شرح کے اندر ”شرح معانی الأخبار“ پر ہے۔ ”غریب الحدیث“ اور ”حدیث غریب“ میں فرق ہے؛ جیسا کہ دونوں کی تعریفوں سے ظاہر ہے، مذکورہ بالا عبارت میں ”غریب الحدیث“ کی بحث ہے۔ غریب الحدیث کی بحث روایت بالمعنی سے ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے یہاں زیر بحث آئی ہے، گویا یہ کلام استطرادی اور ضمنی ہے؛ کیوں کہ اصل بحث تو ”اسباب جرح راوی“ کی چل رہی ہے، سات کا بیان پہلے ہو چکا ہے، آگے آٹھویں کا بیان ہے۔

ثم الجَهَالَةُ بالراوي، وهي السَّبَبُ الثامنُ في الطعنِ (وسببها) أَمْرَانِ، أَحَدُهُمَا: (أن الراوي قد تَكَثَّرَ نَعْوَتُهُ) مِنْ اسْمٍ، أَوْ كُنْيَةٍ، أَوْ لَقَبٍ، أَوْ صِفَةٍ، أَوْ حُرْفَةٍ، أَوْ نِسْبَةٍ، فَيَشْتَهَرُ بِشَيْءٍ مِنْهَا (فَيَذْكُرُ بِغَيْرِ مَا اشْتَهَرَ بِهِ لِغَرَضٍ) مِنَ الْأَغْرَاضِ، فَيُظَنُّ أَنَّهُ آخَرُ، فَيَحْصُلُ الْجَهْلُ بِحَالِهِ. (وَصَنَّفُوا فِيهِ) أَي فِي هَذَا النُّوعِ (الْمَوْضِحِ) لِأَوْهَامِ الْجَمْعِ وَالتَّفْرِيقِ، أَجَادَفِيهِ الْخَطِيبُ، وَسَبَقَهُ إِلَيْهِ عَبْدُ الْغَنِيِّ ثُمَّ الصُّورِيُّ. وَمِنْ أَمْثَلَتِهِ: مُحَمَّدُ بْنُ السَّائِبِ بْنِ بَشْرِ الْكَلْبِيِّ، نَسَبَهُ بَعْضُهُمْ إِلَى جَدِّهِ، فَقَالَ: مُحَمَّدُ بْنُ بَشْرِ، وَسَمَّاهُ بَعْضُهُمْ: حَمَادَ بْنَ السَّائِبِ. وَكَانَهُ بَعْضُهُمْ: أَبَا النَّضْرِ، وَبَعْضُهُمْ: أَبَا سَعِيدٍ، وَبَعْضُهُمْ: أَبَاهِشَامَ فَصَارَ يُظَنُّ أَنَّهُ جَمَاعَةٌ، وَهُوَ وَاحِدٌ، وَمَنْ لَا يَعْرِفُ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ فِيهِ لَا يَعْرِفُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ.

ترجمہ: پھر راوی کا مجہول ہونا ہے، یہ طعن راوی کا آٹھواں سبب ہے۔ (وہ جہالت جس کو ختم کرنا دشوار ہو) اس کے سبب دو ہیں: ایک یہ کہ راوی کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ یعنی علم، یا کنیت یا لقب یا صفت یا پیشہ یا (کسی چیز کی طرف) نسبت بکثرت ہوں اور کسی ایک سے اس کی شہرت ہو؛ مگر غیر مشہور لفظ سے کسی غرض کے باعث اس کو ذکر کیا جائے، جس کے نتیجے میں یہ گمان ہو کہ وہ دوسرا شخص ہے اور اس کی حالت مجہول ہو جائے۔ محدثین نے اس نوع میں ”الموضح لأوهام الجمع والتفريق“ تصنیف کی ہے، اس نوع میں خطیب بغدادی کی تصنیف عمدہ ہے، اس میں ان سے پہلے عبدالغنی نے پھر صوری نے تصنیف کیا ہے۔ اس نوع کی مثالوں میں محمد بن السائب بن بشر کلبی ہے، (اسی نام سے وہ مشہور ہے؛ مگر) بعض لوگوں نے اس کی نسبت دادا کی طرف کر کے اس کو ”محمد بن بشر“ کہا ہے، بعض لوگوں نے ”حماد بن السائب“ سے موسوم کیا ہے، کسی نے ”ابوالنضر“ کنیت سے ذکر کیا ہے اور بعض نے ”ابوسعید“ کنیت سے۔ نیز بعض نے ”ابوہشام“ کنیت سے ذکر کیا ہے، جس کے نتیجے میں یہ گمان کیا جانے لگا کہ مذکورہ اسماء سے مراد جماعت ہے؛ حالاں کہ وہ ایک ہی شخص ہے، مذکورہ

اسماء کی مراد کے سلسلے میں جس کو حقیقتِ حال کا علم نہ ہو سکا اس کو مذکورہ حضرات میں سے کسی کی معرفت، حاصل نہیں ہوئی۔

جہالتِ راوی کا بیان

جرحِ راوی کے دس اسباب میں سے سات کا بیان ہو چکا اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جس حدیث کا راوی ان میں سے کسی قسم کی جرح سے مجروح ہو، اس حدیث کا کیا نام رکھا جائے گا۔ یہاں سے جرحِ راوی کے آٹھویں سبب ”جہالتِ راوی“ کا بیان ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کی ذات مجہول ہو یعنی معلوم نہ ہو کہ یہ شخص کون ہے؟ یا راوی کی صفات مجہول ہوں یعنی یہ تو معلوم ہو کہ وہ فلاں شخص ہے، فلاں جگہ کارہنے والا ہے؛ لیکن اس کے اوصاف کیسے ہیں؟ عادل ہے یا نہیں، ضبط رکھتا ہے یا نہیں؟ یہ چیزیں معلوم نہ ہوں۔ یہ دو قسم کی جہالت ہوئی، ایک جہالتِ ذاتیہ، دوسری جہالتِ وصفیہ۔ دوسری قسم کا بیان شرحِ منجۃ الفکر ص ۷۰ کی آخر سطر سے ہے اور پہلی قسم کا بیان درج ذیل ہے

اسبابِ جہالتِ ذاتیہ

مصنف کے بیان کے مطابق راوی کی ایسی جہالت ذاتیہ جس کو ختم کرنا دشوار ہو، اس کے دو اسباب ہیں: دوسرے کا بیان آگے آتا ہے۔ پہلا سبب یہ ہے کہ بسا اوقات کسی راوی کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ متعدد ہوتے ہیں مثلاً: یہ کہ اس کا علم ہو، اس کی کنیت ہو، اس کا لقب بھی ہو، کوئی صفت، مثلاً اعمش، اخفش وغیرہ بھی، نیز اس کا کوئی پیشہ اور حرفت ہو جس سے وہ جانا جاتا ہو۔ جیسے: بزاز، حداد وغیرہ، اسی طرح کسی چیز کی جانب اس کی نسبت بھی ہو اور مذکورہ چیزوں میں سے کسی ایک سے وہ راوی مشہور ہو اور باقی الفاظ سے معروف نہ ہو ایسی صورت میں اگر اس سے روایت کرنے والا اس کو غیر مشہور لفظ سے ذکر کر دے، تو دیکھنے والا یہ گمان کرے گا کہ یہ کوئی اور شخص ہے وہ شخص نہیں ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ شخص مجہول ہو جائے گا۔

سوال یہ ہے کہ غیر مشہور لفظ سے ذکر کوئی کیوں کرے گا؟ جواب یہ ہے کہ مختلف مقاصد

کے پیش نظر ایسا کیا جاسکتا ہے، مثلاً یہ کہ مروی عنہ ضعیف ہو، یا اس راوی سے کم عمر ہو، یا راوی کے اساتذہ کم ہوں اور اس طریقے سے اساتذہ کی کثرت بتلانا چاہتا ہو وغیرہ وغیرہ۔

اس کی مثال

اس کی مثال میں مصنف نے ”محمد بن السائب بن بشر کلبی“ کو پیش کیا ہے۔ یہ مشہور مفسر ہیں؛ مگر ناقابل اعتبار اور ضعیف ہیں، ان کی شہرت اسی لفظ سے ہے جو کہ ذکر کیا گیا؛ مگر بعض لوگ ان کو دادا کی طرف منسوب کر کے ”محمد بن بشر“ کہتے ہیں، کچھ لوگ ان کو ”حماد بن سائب“ کہتے ہیں۔ حماد یا تو ان کا دوسرا نام ہے یا ان کا لقب ہے۔ جب کہ بعض لوگ ان کو ان کی کنیت ”ابوالنضر“ سے ذکر کرتے ہیں اور قاسم بن الولید ان کو ”ابوالہشام“ کی کنیت سے یاد کرتے ہیں؛ کیوں کہ ان کے ایک لڑکے کا نام ”ہشام“ تھا، اسی طرح عطیہ العوفی ان کو ”ابوسعید“ کی کنیت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ اب بعض لوگ ایسے ہیں جو حقیقت حال سے واقف ہیں، وہ تو سمجھ جاتے ہیں کہ یہ تمام ایک ہی ذات کے متعدد نام ہیں، الگ الگ شخصیتیں نہیں ہیں۔ اس لیے خواہ کسی بھی لفظ کو ذکر کیا جائے، وہ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ فلاں ہی شخص ہے؛ مگر بہت سے لوگ ایسے ہیں جو حقیقت حال سے واقف نہیں ہوتے ہیں، ان کو یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ الفاظ ایک ہی ذات کے متعدد نام ہیں؛ بلکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ الگ الگ شخصیتیں ہیں اور پھر ان میں سے کسی کو نہیں پہچانتے ہیں کہ وہ کون ہے؟۔

اس فن میں تصنیف

اس قسم کے جو روایات ہیں ان کی جہالت کو ختم کرنے اور حقیقت حال سے واقف کرانے کے لیے علماء نے کتابیں تصنیف کی ہیں، ان کتب کو بطور اسم جنس ”الموضح لأوهام الجمع والتفريق“ کہا جاتا ہے، یعنی اسی کتابیں جو ان اوہام کی وضاحت کرتی ہیں جو ایک ہی شخص میں متعدد صفات کے جمع ہونے اور متفرق ہونے سے پیدا ہوئے ہیں بایں طور کہ اس کی ذات پر دلالت کرنے والے صفات متعدد ہوں؛ مگر کسی ایک غیر معروف سے اس کو ذکر کیا

جائے۔ اس فن میں علامہ عبدالغنی بن سعید مصری متوفی ۴۰۹ھ نے ایک کتاب تصنیف کی ہے؛ جس کا نام: ”ایضاح الإشکال فی الرواۃ“ ہے، پھر ان کے شاگرد ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ صوری متوفی ۴۴۱ھ نے کتاب تصنیف کی ہے، ان کے بعد ان کے شاگرد رشید اور اصول حدیث کے تقریباً جملہ فنون میں تصنیف کرنے والے، امام خطیب بغدادی نے بھی تصنیف کی ہے، ان کی کتاب کا نام بعینہ وہی ہے جو اس نوع کا نام ہے، یعنی ”الموضح لأوهام الجمع والتفريق“ یہ کتاب سابق دونوں کتابوں سے عمدہ ہے۔

فوائد: ”من اسم“ اسم سے مراد ”علم“ ہے علم: ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو صرف ذات معینہ پر دلالت کرے، تعریف یا برائی اس میں ملحوظ نہ ہو۔ لقب: ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ذات معینہ پر تعریف یا برائی کے ساتھ دلالت کرے، جیسے: صدیق، حضرت ابو بکر کا لقب ہے۔ فاروق، حضرت عمر کا لقب ہے۔ کنیت: وہ لفظ ہے جو مرکب اضافی ہو اور مضاف مندرجہ ذیل الفاظ میں سے کوئی ہو: أب، أم، ابن، بنت، أخ، أخت، عم، عمة، خال، خالة، جیسے: أبو هريره، أم سلمة وغیرہ۔

”وسبها أمران“ ضمیر مجرور بطریق صنعتِ استخداً اس جہالت ذاتیہ کی طرف راجع ہے جس کا ازالہ دشوار ہو۔ صنعتِ استخداً یہ ہے کہ ایک لفظ کو ذکر کیا جائے، تو اس کے ایک معنی لیے جائیں اور پھر جب اسی لفظ کو دوبارہ ذکر کیا جائے یا اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے، تو دوسرا معنی مراد لیا جائے۔ مصنف کے قول: ”ثم الجهالة“ میں معنی عام جہالت ذاتیہ اور وصفیہ: دونوں مراد ہیں؛ مگر ضمیر مجرور سے صرف جہالت ذاتیہ مراد ہے اور وہ بھی ایسی جہالت ذاتیہ جس کا ازالہ دشوار ہو۔ رہی ایسی جہالت ذاتیہ جس کا ازالہ دشوار نہ ہو۔ جیسے: کوئی کثیر الحدیث ہو؛ مگر کسی طریق میں اس کا نام نہ لیا گیا ہو اس کا یہاں بیان نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا تو تتبع طرق سے ازالہ ہو جائے گا؛ اس لیے کہ یہ بات محال ہے کہ تمام طرق اس کے نام کو ذکر نہ کرنے پر متفق ہوں۔

(و) الأمرُ الثاني: أنَّ الراوي (قد يكون مُقلِّدًا) من الحديث (فلا يُكثِرُ الأخذَ عنه، و) قد صَنَّفُوا (فيه الوُحْدانَ) وهو من لم

يُرْوَعُهُ إِلَّا وَاحِدًا، وَلَوْ سَمِيَّ، وَمِمَّنْ جَمَعَهُ: مُسْلِمٌ، وَالْحَسَنُ بْنُ
 سُفْيَانَ، وَغَيْرُهُمَا، (أَوَّلًا يُسَمَّى) الرَّاوي (اِخْتِصَارًا) مِنَ الرَّاوي
 عَنْهُ، كَقَوْلِهِ: أَخْبَرَنِي فُلَانٌ، أَوْ شَيْخٌ، أَوْ رَجُلٌ، أَوْ بَعْضُهُمْ، أَوْ ابْنُ
 فُلَانٍ. وَ يُسْتَدَلُّ عَلَى مَعْرِفَةِ اسْمِ الْمُبْهَمِ بِوُرُودِهِ مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ
 مُسَمًّى. (و) صَنَّفُوا (فِيهِ، الْمُبْهَمَاتِ، وَلَا يُقْبَلُ) حَدِيثُ (الْمُبْهَمِ)
 مَا لَمْ يُسَمَّ؛ لِأَنَّهُ شَرَطَ قَبُولِ الْخَبَرِ عَدَالَةَ رَاوِيهِ، وَمَنْ أُبْهِمَ اسْمُهُ
 لَا تُعْرَفُ عَيْنُهُ، فَكَيْفَ عَدَالَتُهُ؟

ترجمہ: اور دوسرا سبب یہ ہے کہ کبھی راوی کم حدیث والا ہوتا ہے، تو اس سے روایت زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ (اور وہ مجہول الذات ہو جاتا ہے) اس نوع میں محدثین نے ”وحدان“ تصنیف کیا ہے۔ وہ کم حدیث والا (جس سے روایت زیادہ نہ ہو) وہ شخص ہے جس سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو؛ ہر چند کہ اس کا نام بھی لیا گیا ہو، اس نوع کے افراد کو جمع کرنے والوں میں امام مسلم، حسن بن سفیان اور ان کے علاوہ محدثین ہیں۔ یا (راوی کم حدیث والا ہو اور) اس سے روایت کرنے والے کے اختصار کی وجہ سے اس کا نام نہ لیا گیا ہو، جیسے: اس کا قول: أَخْبَرَنِي فُلَانٌ، یا شَيْخٌ، یا رَجُلٌ، یا بَعْضُهُمْ، یا ابْنُ فُلَانٍ. مبہم کے نام کی شناخت پر استدلال کیا جائے گا اس کے ایسے دوسرے طریق سے آنے کے ذریعہ جس میں نام لیا گیا ہو اور جن کا نام نہ لیا جائے (خواہ سند میں ہو یا متن میں) ان کے سلسلے میں محدثین نے ”المبہمات“ تصنیف کیا ہے۔ مبہم راوی کی حدیث مقبول نہیں ہے، جب تک کہ اس کا نام نہ لیا جائے؛ کیوں کہ حدیث کی قبولیت کی شرط اس کے راوی کا ثقہ ہونا ہے اور جس کا نام مبہم ہوگا اس کی ذات مجہول ہوگی، تو اس کا ثقہ ہونا کیسے معلوم ہوگا؟!

جہالت ذاتیہ کا دوسرا سبب

اس کا دوسرا سبب راوی کا ”قلیل الحدیث“ ہونا ہے، قلیل الحدیث کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس سے روایت زیادہ نہ ہو، دوسری یہ کہ اس کا نام نہ لیا گیا ہو۔ وہ قلیل الحدیث جس سے

روایت زیادہ نہ ہو اس کی تعریف یہ ہے: وہ ایسا راوی ہے جس سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو؛ خواہ وہ راوی صحابی ہو یا غیر صحابی اور خواہ اس کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو، بہر صورت وہ راوی ”مجہول الذات ہوگا“؛ لیکن اگر وہ راوی صحابی ہو، تو اس کی جہالت مضرت نہیں ہے؛ کیوں کہ صحابہ کی عدالت وثقاہت پر جمہور کا اتفاق ہو چکا ہے۔ اس قسم کے راوی کی حدیث کا حکم شرح نخبۃ الفکر ص ۷۰ پر آ رہا ہے۔

اس قسم کے روایات کو جمع کرنے کے لیے محدثین نے جو کتابیں تصنیف کی ہیں، ان کو ”وحدان“ کہا جاتا ہے۔ وحدان، واحد کی جمع ہے جیسے: رکبان، راکب کی جمع ہے۔ وحدان سے مراد ایسی کتابیں ہیں جو ان کو جمع کرنے کے لیے لکھی گئی ہوں جن سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو۔ اس نوع کے مصنفین میں امام مسلم اور حسن بن سفیان وغیرہ ہیں، اول الذکر کی کتاب کا نام: ”کتاب المنفردات والوحدان“ ہے۔

اور وہ قلیل الحدیث راوی جس کا نام نہ لیا گیا ہو اس کی تعریف یہ ہے: وہ ایسا راوی ہے جس سے ایک سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو؛ مگر مکثرین کے مرتبے کو نہ پہنچا ہو اور اختصاراً اس کا نام نہ لیا گیا ہو۔ یہ تعریف مصنف نے نہیں کی ہے؛ مگر صورت اولی کے راوی کی تعریف کے مقابلے سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس نوع کے راوی کو ”مبہم“ کہا جاتا ہے، مبہم راوی کی مثال کے لیے جیسے: اس سے روایت کرنے والا کہے: أخبرني فلان، یا أخبرني شيخ، یا أخبرني رجل، یا أخبرني بعضهم، یا أخبرني ابن فلان، یا حدثوني، یا حدثت (فعل مجہول) یا حدثني نفر منهم، یا حدثني واحد وغیرہ وغیرہ۔

اس نوع کے روایات کو جمع کرنے کے لیے محدثین نے جو کتابیں تصنیف کی ہیں، ان کو ”مبہمات“ کہا جاتا ہے۔ مبہمات میں ایسے روایات کی تعیین کی جاتی ہے جو سند حدیث میں مبہم اور غیر مسمی آتے ہوں، اسی طرح ان کتابوں میں ایسے اشخاص کی بھی تعیین کی جاتی ہے، جو متن حدیث میں غیر مسمی اور مبہم ہوں، اس نوع کے مصنفین میں حافظ ابوالقاسم بن بشکوال کی کتاب جامع ترین ہے، جس کا نام ہے: ”الغوامض المبہات“۔ ان کے علاوہ عبدالغنی بن سعید مصری اور خطیب بغدادی کی تصنیفیں ہیں، ان کی کتابوں کے نام بالترتیب

یہ ہیں ”الغوامض والمبہمات“ اور ”الأسماء البہمة فی الأنباء المحکمة“

سند میں مبہم کی مثال

عن حجاج بن فرافصة عن رجل عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: المؤمن غرٌّ كريم، أخرجه أبو داؤد.
اس سند میں ابوسلمہ سے روایت کرنے والا شخص مبہم ہے؛ مگر ابوداؤد ہی کی دوسری روایت سے معلوم ہو گیا کہ وہ شخص ”یحییٰ بن أبي كثير“ ہے، جیسا کہ ابوداؤد کتاب الادب ”باب فی حسن العشرہ“ میں ہے۔

متن میں مبہم کی مثال

عن عائشةؓ أن امرأة سألت النبي ﷺ عن غسلها من المحيض، فأمرها كيف تغتسل؟ فقال: خُذِي فرصة من مسك فتطهري بها، أخرجه البخاري وغيره.
متن حدیث کے اندر آپ ﷺ سے سوال کرنے والی عورت مبہم ہے؛ مگر دوسری روایتوں میں اس کی تعیین موجود ہے، مثلاً مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ وہ عورت ”اسماء بنت یزید بن السکن“ ہے اور ایک روایت میں ہے کہ وہ ”اسماء بنت ثعلب“ ہے۔

کیسے ہو مبہم روایات کی تعیین؟

مبہم روایات، خواہ سند میں ہوں یا متن میں، ان کی تعیین کا طریقہ مصنف نے یہ بیان کیا ہے کہ اس کی دوسری سند تلاش کی جائے، کسی نہ کسی سند میں اس کے نام کی تعیین ہو ہی جائے گی، جیسا کہ اوپر کی دونوں مثالوں میں دوسری سند سے مبہم کی تعیین ہو گئی ہے۔

سند میں مبہم راوی کی حدیث کا حکم

اگر متن میں کوئی شخص مبہم ہو، تو اس سے حدیث کے مرتبے پر کوئی اثر نہیں ہوتا ہے؛ البتہ

اگر سند میں کوئی راوی مبہم آئے، تو اس حدیث کا حکم یہ ہے کہ دو شرطوں کے ساتھ وہ مقبول ہے: ایک یہ کہ دوسری سند سے اس کی تعیین ہو جائے اور دوسری شرط یہ ہے کہ صفات قبولیت (عدالت، ضبط وغیرہ) اس میں پائے جائیں؛ لیکن اگر مبہم کی تعیین نہیں ہوئی، تو اس کی حدیث مقبول نہیں ہے؛ کیوں کہ قبولیت کی شرط اس کے راوی کا عادل اور ضابط ہونا ہے اور جس راوی کا نام مبہم ہو، اس کی ذات بھی غیر معروف ہوگی اور جب اس کی ذات غیر معروف ہے، تو اس کی عدالت اور ضبط کیسے معلوم ہو سکتے ہیں؟ تو چوں کہ قبولیت کی شرط نہیں پائی گئی؛ اس لیے اس کی حدیث مقبول نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر مبہم کے نام کی تعیین ہو گئی؛ مگر شرائط قبولیت کا وہ حامل نہیں ہے، تو اس کی حدیث بھی مقبول نہیں ہوگی۔

فوائد: ”هو من لم يرو“ ضمير مرفوع كامر جمع ”المقل الذي لا يكثر الأخذ عنه“ ہے اور ”لوسمي“ کا تعلق ”من لم يرو عنه“ سے ہے۔

”أو لا يسمي“ اس کا عطف ”لا يكثر الأخذ عنه“ پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ جہالت ذاتیہ کا دوسرا سبب راوی کا قلیل الحدیث ہونا ہے اور اس کی دو صورت ہے: ایک یہ کہ اس سے روایت زیادہ نہ ہو، دوسری یہ کہ اس کا نام نہ لیا گیا ہو اور پہلی صورت کی تعریف ”هو من لم يرو“ سے ہے اور دوسری صورت کی تعریف مصنف نے نہیں کی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صورتِ اولیٰ کی تعریف کے مقابلے سے اس کی تعریف مفہوم ہو جاتی ہے؛ لہذا تقدیر عبارت اس طرح ہوگی: والأمر الثاني أن الراوي قد يكون مقلاً، وهو إيمان لا يكثر الأخذ عنه، وإيمان لا يسمي، فالمقل الذي لم يكثر الأخذ عنه من لم يرو عنه إلا واحد، سواء سمي أو لم يسمي، والمقل الذي لا يسمي من روى عنه أكثر من واحد ولم يبلغ إلى مرتبة المكثرين.

اس تقریر سے اس اعتراض کا حل ہو گیا جو اس مقام پر کیا جاتا ہے کہ مصنف کا یہ دعویٰ کہ سبب جہالت دو ہیں، درست نہیں ہے؛ کیوں کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ چار ہیں: (۱) کثرت نعوت (۲) قلیل الحدیث ہونا (۳) عدم تسمیہ (۴۰) عدم توثیق أحد،

ملا علی قاری نے تو صاف کہہ دیا کہ: ”لم نجد لعبا رتہ تاویلا“ مصنف کی عبارت کی ہمارے پاس کوئی تاویل نہیں ہے۔ قاضی محمد اکرم سندھی نے جواب تو دیا؛ مگر درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ ان کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا دعویٰ متن کے ساتھ خاص ہے، یعنی متن کتاب میں جو اسباب بیان کیے گئے ہیں وہ دو ہیں؛ لیکن آپ متن پر ایک نظر ڈالیں، آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ اوپر جو چار اسباب شمار کیے گئے ہیں وہ سب کے سب متن میں موجود ہیں۔

ہماری تقریر سے جو جواب نکلا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کے قول: ”وسببها أمران“ میں ضمیر مجرور کا مرجع بطریق صنعت استخدام ”والجهالة الذاتية للراوي“ ہے، ذاتیہ کی قید سے جہالت وصفیہ خارج ہو گئی؛ لہذا چوتھا سبب جس میں جہالت وصفیہ کا بیان ہے یہاں زیر بحث نہیں آئے گا؛ بلکہ اس کا بیان آگے مستقلاً آ رہا ہے۔ رہا عدم تسمیہ، تو یہ مستقل سبب جہالت نہیں ہے؛ بلکہ سبب جہالت قلیل الحدیث ہونا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں، جن میں سے ایک صورت راوی سے روایت کا زیادہ نہ ہونا ہے اور دوسری صورت عدم تسمیہ ہے؛ لہذا دونوں صورت ملا کر سبب ایک ہی ہوا اور ایک سبب کثرت نعت ہے جس کو پہلے نمبر پر ذکر کیا گیا ہے؛ اس لیے مصنف کا یہ دعویٰ کہ اسباب جہالت دو ہیں، اپنی جگہ بالکل ٹھیک ہے۔ واللہ اعلم۔

”کقولہ: أخبرني فلان“ یہ مثالیں کسی راوی کا نام مطلقاً نہ ذکر کرنے کی ہیں، خواہ نام ذکر نہ کرنے کا سبب اختصار ہو یا اس کے علاوہ۔ صرف اختصاراً نام ذکر نہ کرنے کی مثالیں نہیں ہیں۔

”صنفوا فيه المبهمات“ مصنف کے شاگرد علامہ کمال الدین بن ابی شریف نے یہاں مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ مبہمات کا موضوع جس طرح ان لوگوں کی تعیین کرنا ہے جو سند میں مبہم طور سے آئے ہوں، اسی طرح ان لوگوں کی بھی تعیین کرنا ہے جو کہ متن حدیث میں مبہم آتے ہیں؛ لہذا مصنف کا کتب مبہمات کو صرف مبہم فی السند کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ سابق کلام سے معلوم ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر مجرور بطریق صنعت استخدام ”من أبهم“ کی طرف راجع ہے

اور یہ لفظ عام ہے جو سند میں مبہم ہوں ان کو بھی شامل ہے اور ان کو بھی شامل ہے جو متن میں مبہم ہوتے ہیں؛ لہذا اعتراض ٹھیک نہیں ہے۔

(و) كَذَا لَا يُقْبَلُ خَبْرُهُ (لَوْ أَنَّهُمْ بَلَفَظَ التَّعْدِيلَ)، كَأَن يَقُولُ الرَّاوِي عَنْهُ: أَخْبَرَنِي الثَّقَةُ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ ثِقَةً عِنْدَهُ مَجْرُوحًا عِنْدَ غَيْرِهِ، وَهَذَا (عَلَى الْأَصَحِّ) فِي الْمَسْأَلَةِ، وَلِهَذِهِ النُّكْتَةِ لَمْ يُقْبَلِ الْمُرْسَلُ، وَلَوْ أُرْسِلَ الْعَدْلُ جَازِمًا بِهِ، لِهَذَا الْإِحْتِمَالِ بَعِيْنِهِ. وَقِيلَ: يُقْبَلُ تَمَسُّكًا بِالظَّاهِرِ؛ إِذَا لَحِزَّ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ. وَقِيلَ: إِنْ كَانَ الْقَائِلُ عَالِمًا، أَجْزَأَ ذَلِكَ فِي حَقِّ مَنْ يُوَافِقُهُ فِي مَذْهَبِهِ. وَهَذَا لَيْسَ مِنْ مَبَاحِثِ عُلُومِ الْحَدِيثِ. وَاللَّهُ الْمُؤَفِّقُ.

ترجمہ: اسی طرح راوی کی حدیث مقبول نہیں ہے، اگر توثیق کے لفظ سے مبہم کیا گیا ہو، جیسے: اس سے روایت کرنے والا کہے: ”أخبرني الثقة“ (مجھے معتمد آدمی نے خبر دیا)؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے اعتقاد میں وہ معتمد ہو اور دوسروں کے اعتقاد میں غیر معتمد ہو۔ یہ حکم اس مسئلے میں (متعدد اقوال میں سے) اصح قول کے مطابق ہے۔ اسی نکتے (راوی کے مجہول ہونے) کے باعث مرسل کو قبول نہیں کیا گیا ہے، ہر چند کہ ثقہ راوی ارسال کے جزم کے ساتھ ارسال کرے، بعینہ مذکورہ احتمال ہی کی وجہ سے۔ اور کہا گیا ہے کہ ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے اس کو قبول کیا جائے گا؛ اس لیے کہ جرح اصل کے خلاف ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کہنے والا مجتہد ہو، تو مبہم کی توثیق اس شخص کے حق میں کافی ہے جو اس کا ہم مذہب ہو۔ یہ قول علوم حدیث کے مباحث میں سے نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ہی حق اور صواب کی توفیق بخشنے والا ہے۔

تعدیل مبہم

اگر کوئی راوی اپنے شیخ کا نام نہ لے اور ایسے لفظ سے اس کو ذکر کرے جو کہ تعدیل و توثیق کے لیے مستعمل ہوتا ہے، مثلاً یہ کہے: ”أخبرني الثقة“ یا ”أخبرني العدل“ یا ”أخبرني من

لا اُتھمہ“، تو اس کو اصطلاح میں ”تعدیل مبہم“ کہا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ اس سے ملتا جلتا ایک لفظ ”التعدیل المبہم“ استعمال ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے: کسی راوی کی توثیق کی جائے؛ مگر توثیق کا سبب نہ بیان کیا جائے، مثلاً صرف اتنا کہے: ”فلاں ثقہ ہے“، جیسا کہ ”الجرح المبہم“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی راوی پر جرح کی جائے؛ مگر اس کے اسباب نہ بیان کیے جائیں۔ یہ وضاحت اس لیے کی گئی ہے کہ بعض لوگ دونوں لفظ میں فرق نہیں کر پاتے ہیں۔

تعدیل مبہم والے کی حدیث کا حکم

جس مبہم راوی کی تعدیل کی گئی ہو، اس کی حدیث مقبول ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں: (۱) اصح قول کے مطابق مقبول نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ کہنے والے کے اعتقاد میں وہ ثقہ ہو؛ مگر دوسروں کے اعتقاد اور نفس الامر میں مجروح ہو۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی عادل شخص آپ ﷺ کی طرف نسبت کے جزم و یقین کے ساتھ ارسال کرے، تو اس کو قبول نہیں کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ جس کو حذف کیا ہے وہ مجہول ہے اور مجہول ہونے کی وجہ سے نامقبول اس لیے ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ارسال کرنے والے کے اعتقاد میں اگرچہ ثقہ ہو؛ مگر نفس الامر اور دوسروں کے اعتقاد میں غیر ثقہ ہو۔ خطیب بغدادی، امام صیرفی اور ابن الجزری رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔ (۲) امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ مقبول ہے؛ کیوں کہ ہر شخص کے اندر اصل عدالت ہے اور جرح خلاف اصل ہے، اس لیے اصل اور ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے اس کی حدیث مقبول ہے، خلاف ظاہر اور خلاف اصل پر اس وقت تک عمل نہیں کیا جائے گا، جب تک کہ اس کی دلیل دستیاب نہ ہو جائے۔ (۳) مطلقاً مقبول ہے، جیسا کہ اگر اس کا نام لے کر اس کو متعین کر دیا جائے، تو اس کی حدیث مقبول ہوتی ہے؛ اس لیے کہ دونوں حالتوں (نام لینے اور نہ لینے) میں وہ مامون عن الجرح ہے۔ (۴) بعض متاخرین کا قول ہے کہ اگر یہ کہنے والا مجتہد ہو، جیسے: امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد وغیرہ، تو اس امام کے مقلدین کے حق میں توثیق مقبول ہے، دوسروں کے حق میں مقبول نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا اس

طرح کہنا دوسروں کے خلاف استدلال کرنے کے لیے نہیں ہے؛ بلکہ اپنے مقلدین کے لیے حکم کی دلیل بیان کرنے کے لیے ہے۔ یہ آخری قول علوم حدیث کی بحث سے خارج ہے، اس کا تعلق علم اصول فقہ سے ہے۔ محققین کی ایک جماعت نے اسی قول کو پسند کیا ہے، امام حریمین اور امام رافعی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دیا ہے۔

(۵) بعض لوگوں نے کہا کہ حق یہ ہے کہ اس میں تفصیل کی جائے، وہ یہ کہ اگر مبہم کی تعدیل ایسے شخص سے صادر ہو جو علم حدیث اور جرح و تعدیل کا ماہر ہو، تو وہ مقبول ہے، مثلاً شیخین وغیرہ اور اگر عام آدمی ہو، تو مقبول نہیں ہے، واللہ اعلم۔

فوائد: ”لو أبہم بلفظ التعديل“ متن مجرد کے اندر ”لو“ وصلیہ ہے جس کی جزاء محذوف ہوتی ہے؛ مگر شرح کے اندر مصنف نے جزاء کو ظاہر کر کے اس کو شرطیہ بنا دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر دو امروں کا حکم بیان کیا گیا ہے: ایک مطلق مبہم کی حدیث کا، وہ یہ کہ مقبول نہیں۔ یہ حکم اتفاقی ہے اور دوسرا حکم تعدیل مبہم والے کی حدیث کا، وہ یہ کہ مقبول نہیں ہے؛ مگر یہ حکم اتفاقی نہیں ہے؛ بلکہ اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور مصنف نے ”علی الأصح“ کے ذریعہ اسی طرف اشارہ کیا؛ لہذا اگر ”لو“ کو وصلیہ باقی رکھتے، تو یہ وہم ہوتا کہ پہلا حکم بھی اختلافی ہے جو کہ خلاف واقعہ ہے؛ اس لیے یہ تبدیلی کی گئی ہے۔

”لہذا النکتہ“ اس سے جہالت راوی کی طرف اشارہ ہے اور مصنف کا قول: ”لہذا الاحتمال بعینہ“ جہالت راوی کی وجہ سے عدم قبول کی علت ہے اور اس سے اس عبارت کی طرف اشارہ ہے: ”یحتمل أن یکون ثقة عنده محرو حاعند غیرہ۔ اور اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ جزم و یقین کے ساتھ ارسال کے باوجود جہالت راوی عدم قبول کو اس لیے واجب کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس کے اعتقاد میں ثقہ ہو اور نفس الامر میں غیر ثقہ ہو۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عبارت میں تکرار نہیں ہے؛ جیسا کہ ملا علی قاری اور قاضی محمد اکرم سندھی نے کہا۔

تنبیہ: مصنف نے صرف تین قول ذکر کیے ہیں، بقیہ دو قول دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں، مزید ایک قول ”شرح نخبة“ ص ۱۷ پر آ رہا ہے۔

(فَإِنْ سُمِّيَ) الراوي (وَأَنْفَرَدَ) رَاوٍ (وَاحِدٌ) بِالرَّوَايَةِ (عَنْهُ) فَهُوَ (مَجْهُولُ الْعَيْنِ) كَالْمُبْهَمِ، إِلَّا أَنْ يُوثَّقَ غَيْرُ مَنْ يَنْفَرِدُ عَنْهُ عَلَى الْأَصَحِّ، وَكَذَا مَنْ يَنْفَرِدُ عَنْهُ إِذَا كَانَ مُتَاهِلًا لِذَلِكَ. (أَوْ) إِنْ رَوَى عَنْهُ (اِثْنَانِ فَصَاعِدًا وَلَمْ يُوثَّقْ، فَهُوَ) (مَجْهُولُ الْحَالِ، وَهُوَ الْمَسْتُورُ)، وَ قَدْ قَبِلَ رِوَايَتَهُ جَمَاعَةٌ بِغَيْرِ قَيْدٍ، وَرَدَّهَا الْجُمْهُورُ، وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ رِوَايَةَ الْمَسْتُورِ وَنَحْوِهِ مِمَّا فِيهِ الْإِحْتِمَالُ، لَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِرَدِّهَا وَلَا بِقَبُولِهَا؛ بَلْ هِيَ مَوْقُوفَةٌ إِلَى اسْتِبَانَةِ حَالِهِ، كَمَا جَزَمَ بِهِ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ. وَنَحْوُهُ قَوْلُ ابْنِ الصَّلَاحِ فَيَمْنُ جُرْحَ بِجُرْحٍ غَيْرِ مُفَسَّرٍ.

ترجمہ: تو اگر راوی کا نام لیا گیا ہو اور اس سے روایت کرنے میں کوئی ایک راوی منفرد ہو، تو وہ ”مجہول العین“ ہے، (وہ حکم میں) مبہم کی طرح ہے؛ مگر یہ کہ اس سے منفرد ہونے والے کے علاوہ اس کی توثیق کردے اصح قول کے مطابق، اسی طرح وہ شخص توثیق کردے جو اس سے منفرد ہو، بشرطیکہ وہ دونوں توثیق کے اہل ہو (تو اس کی حدیث مقبول ہوگی)۔ یا اگر (اس کا نام لیا گیا ہو اور) اس سے دو یا اس سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو؛ مگر اس کی توثیق نہ کی گئی ہو، تو وہ ”مجہول الحال“ ہے اور وہی ”مستور“ ہے، ایک جماعت نے تو بغیر کسی قید کے اس کی روایت کو قبول کیا ہے؛ مگر جمہور نے اس کو مردود کہا ہے اور تحقیق یہ ہے کہ مستور اور اس جیسے جس میں (عدالت اور اس کی ضد کا) احتمال ہو، ان کی روایت کو رد کرنے اور قبول کرنے کی بات مطلق نہ کہی جائے؛ بلکہ ان کی حالت کے ظاہر ہونے تک موقوف رکھی جائے، جیسا کہ توقف پر امام الحرمین نے اعتماد کیا ہے اور جس شخص پر سب جرح کی وضاحت کے ساتھ جرح نہ کی گئی ہو، اس کے سلسلے میں ابن صلاح کی بات امام حرمین کی بات کی طرح ہے۔

مجہول العین کی تعریف

وہ قلیل الحدیث راوی ہے جس سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو؛ ہر چند کہ اس کا نام بھی لیا ہو۔

شرح تعریف

ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ جہالت راوی کے اسباب میں سے دوسرا سبب راوی کا قلیل الحدیث ہونا ہے، پھر اس کی دو صورتیں تھیں: ایک اس سے روایت کا زیادہ نہ ہونا اور دوسری اس کا نام ذکر نہ کیا جانا، پھر پہلی صورت کی تعریف یہ بیان کی تھی کہ اس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہو؛ خواہ اس شخص کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو، اسی کو ”مجہول العین“ کہتے ہیں، اگر اسی مقام پر ”فیصیر مجہول العین“ کہہ دیا جاتا، تو یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی؛ لیکن وہاں وہ جملہ نہیں کہا گیا اور پوری تعریف کا یہاں اعادہ کیا گیا تاکہ ”مجہول الحال“ جس کا بیان ”أو اثنان“ سے ہے اس سے مرتبط ہو جائے۔ خلاصہ یہ کہ راوی کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو بہر صورت اگر اس سے روایت کرنے والا صرف ایک شخص ہو، تو وہ ”مجہول العین“ ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ مصنف کی عبارت: ”فإن سُمي“ سے معلوم ہوتا ہے کہ مجہول العین کے لیے مسمی ہونا شرط ہے، جب کہ اوپر اس کو عام رکھا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے اور اس لیے ذکر کی گئی ہے کہ مجہول الحال جس میں تسمیہ شرط ہے اس سے مناسبت اور مرتبط ہو جائے۔ اگر اس کو قید احترازی مانا جائے، تو مصنف کے قول: ”وہو من لم یرو عنه إلا واحد ولو سمي“ سے تعارض ہوگا؛ کیوں کہ ”ولو سمي“ سے عموم معلوم ہوتا ہے اور عقلاً بھی یہی بات ہے کہ جس شخص سے روایت کرنے والا ایک ہو، اگر اس کا نام لیا گیا، پھر بھی وہ مجہول العین ہے، تو اگر نام نہ لیا جائے، تو بدرجہ اولیٰ مجہول العین ہوگا۔

دوسری تعریف

پہلی تعریف جس کو مصنف نے اختیار کیا ہے وہ حافظ ابن عبد البر نے کی ہے، دیکھیے:

(مقدمۃ ابن الصلاح ص ۱۸۹) مگر انھوں نے ایک استثناء کیا تھا جس کو مصنف نے ترک کر دیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ شخص غیر علم میں مشہور نہ ہو، اگر غیر علم میں مشہور ہو، جیسے: مالک بن دینار زہد میں اور عمرو بن معدیکرب شجاعت میں، تو مجہول العین نہیں ہوگا اگرچہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہو۔

مصنف نے اس کو اس لیے ترک کر دیا ہے کہ وہ ان کے نزدیک مسلم نہیں ہے۔
بہر حال دوسری تعریف خطیب بغدادی نے یہ کی ہے: وہ شخص ہے جس کو علماء نہ پہچانیں اور اس سے روایت کرنے والا ایک ہو۔
اور اگر اس سے روایت کرنے والے دو یا زیادہ ہو جائیں، تو اس سے جہالت عین ختم ہو جاتی ہے۔ (تدریب الراوی ۱/۲۶۹)

مجہول العین کی حدیث کا حکم

اس میں متعدد اقوال ہیں: (۱) مبہم کی حدیث کی طرح مجہول العین کی حدیث بھی نامقبول ہے؛ لیکن اگر اس سے روایت کرنے والا یا اس کے علاوہ اس کی توثیق کردے، تو اصح قول کے مطابق اس کی حدیث مقبول ہے، بشرطیکہ دونوں توثیق کے اہل ہوں۔ یہ رائے ابوالحسن بن القطان کی ہے اور مصنف نے اسی کو اصح کہا ہے۔ (۲) جمہور علماء کے نزدیک مطلقاً نامقبول ہے۔ (۳) بعض لوگوں کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔

(۴) بعض لوگوں نے کہا کہ اگر اس سے تہا روایت کرنے والا ایسا ہو کہ وہ صرف عادل سے روایت کرتا ہو، جیسے: یحییٰ بن سعید اور ابن مہدی وغیرہ، تو اس کی حدیث مقبول ہے، ورنہ تو مردود ہے۔ (۵) ابن عبدالبر نے فرمایا کہ اگر وہ شخص علم کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً زہد اور سخاوت وغیرہ میں مشہور ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے، ورنہ تو نہیں۔ (تدریب الراوی ۱/۲۶۹)

(۶) حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ اس کی روایت میں توقف کیا جائے، جب تک کہ اس کی حالت ظاہر نہ ہو جائے، امام الحرمین نے بھی اسی پر اعتماد کیا ہے۔

مجہول الحال کی تعریف

وہ شخص ہے جس کے نام کی صراحت کے ساتھ دو یا زیادہ لوگوں نے جو کہ عادل ہوں، روایت کیا ہو؛ مگر کسی نے اس کی توثیق نہ کی ہو۔ مصنف کے نزدیک اسی کو ”مستور“ بھی کہتے ہیں۔

تنبیہ: حافظ ابن صلاح، علامہ عراقی اور علامہ نووی وغیرہ نے مجہول الحال کی دو قسمیں کی ہیں: (۱) مجہول العدالة فی الظاہر والباطن معاً۔ عدالت ظاہرہ سے مراد وہ عدالت ہے جو کہ ظاہر حال سے معلوم ہو اور عدالت باطنہ سے مراد وہ عدالت ہے جس کے لیے ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال کی ضرورت پڑتی ہو۔ (۲) مجہول العدالة فی الباطن دون الظاہر۔ اور انہوں نے صرف دوسری قسم کا نام ”مستور“ رکھا ہے۔ مصنف نے دونوں کو مستور کہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ مصنف نے پھر دونوں قسموں کو ”مستور“ کیوں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ایک جماعت نے دونوں کو مطلقاً قبول کیا ہے یا اس بات میں شریک ہیں کہ امام الحرمین وغیرہ نے دونوں کے سلسلے میں توقف کیا ہے یا اس بات میں شریک ہیں کہ ستر حال دونوں میں پایا جاتا ہے، اس لیے دونوں کو ”مستور“ کہا ہے۔

مجہول الحال کی حدیث کا حکم

مصنف نے مختلف اقوال بیان کیے ہیں: (۱) ایک جماعت نے مطلقاً اس کو قبول کیا ہے۔ حافظ ابن حبان انھیں میں ہیں۔ (۲) جمہور کے اعتقاد میں وہ مقبول نہیں ہے (۳) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ خیر القرون کا ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے، ورنہ تو مردود ہے۔ (۴) بعض لوگوں نے کہا کہ اگر اس سے روایت کرنے والے ایسے ہوں، جو صرف ثقہ سے روایت کرتے ہوں، تو مقبول ہے، ورنہ تو نا مقبول ہے۔ (۵) تحقیقی بات جس پر امام الحرمین نے اعتماد کیا ہے، یہ ہے کہ اس کے سلسلے میں ”توقف“ کیا جائے گا اس کی حالت یعنی عدالت اور غیر عدالت کے ظاہر ہونے تک، پھر جیسی حالت ظاہر ہوگی اسی کے

مطابق حکم لگایا جائے گا، اس سے پہلے نہ مقبول کہا جائیگا اور نہ مردود۔ (شرح الشرح ص ۵۱۸)
 جاننا چاہیے کہ مجہول الحال کی حدیث کے سلسلے میں جس طرح امام الحرمین کا قول توقف کا ہے، اسی طرح ابن صلاح کا قول اس شخص کے سلسلے میں توقف کا ہے جس پر جرح کی گئی ہو؛ مگر سبب جرح نہ بیان کیا گیا ہو۔

فوائد: ”اذا كان متاهلاً“ یہ شرط اس شخص کی توثیق کے لیے ہے جو مروی عنہ سے منفرد ہو اور اس شخص کے لیے بھی ہے جو اس سے روایت نہ کر رہا ہو۔

”ان روی عنه اثنان“ اس کا عطف ”انفراداً“ پر ہے، تقدیر عبارت ہوگی: ”او ان سمي وروی عنه اثنان فصاعداً“ اس صورت میں مجہول الحال کے لیے سمي ہونا شرط ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عطف ”فان سمي“ پر ہو، جیسا کہ ”ان“ کو ظاہر کرنے سے پتہ چلتا ہے، اس صورت میں مجہول الحال وہ ہوگا جس سے دو یا زیادہ لوگ روایت کریں اور اس کی کوئی توثیق نہ کرے۔ سمي ہونا شرط نہیں ہے، حافظ ابن حجر سے پہلے کے مصنفین کی کتابوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

”رواية المستور ونحوه“ نحو سے مراد وہ لوگ ہیں، جن کے عادل اور غیر عادل؛ دونوں ہونے کا احتمال ہو، جیسے: مجہول العین اور مبہم علی التعديل۔ مطلق مبہم اس میں داخل نہیں؛ کیوں کہ اس کے غیر عادل ہونے کا احتمال رائج ہے۔

”ونحوه قول ابن الصلاح“ ضمیر مجرور کا مرجع ”قول امام الحرمین“ ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح مستور وغیرہ کی روایت کے سلسلے میں امام الحرمین کا قول توقف کا ہے، اسی طرح حافظ ابن صلاح کا قول اس شخص کے سلسلے میں توقف کا ہے جس پر کسی نے جرح کی ہو؛ مگر سبب جرح بیان نہ کیا ہو۔

(ثُمَّ الْبِدْعَةُ) وَهِيَ السَّبَبُ التَّاسِعُ مِنْ أَسْبَابِ الطَّعْنِ فِي الرَّاوي، وَهِيَ (إِمَّا) أَنْ تَكُونَ (بِمُكْفَرٍ)، كَأَنْ يَعْتَقِدَ مَا يَسْتَلْزِمُ الْكُفْرَ (أَوْ بِمُفْسِقٍ، فَالْأَوَّلُ لَا يَقْبَلُ صَاحِبُهَا الْجُمْهُورُ) وَقِيلَ: يُقْبَلُ مُطْلَقًا. وَقِيلَ: إِنْ كَانَ لَا يَعْتَقِدُ حِلَّ الْكُذِبِ لِنُصْرَةِ مَقَالَتِهِ قَبْلَ.

والتحقیقُ أنه لَا يُرَدُّ كُلُّ مُكْفِّرٍ بِبِدْعَةٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ طَائِفَةٍ تَدَّعِي أَنْ
مُخَالَفَتِهَا مُبْتَدِعَةٌ، وَقَدْ تَبَالُغُ فَتُكْفَرُ مُخَالَفَتُهَا، فَلَوْ أَخِذَ ذَلِكَ عَلَى
الْإِطْلَاقِ، لَاسْتَلْزَمَ تَكْفِيرَ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ، فَالْمُعْتَمَدُ أَنَّ الَّذِي تُرَدُّ
رِوَايَتُهُ مِنْ أَنْكَرِ أَمْرٍ مُتَوَاتِرٍ مِنَ الشَّرْعِ، مَعْلُومًا مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ،
وَكَذَا مَنْ اعْتَقَدَ عَكْسَهُ، فَأَمَّا مَنْ لَمْ يَكُنْ بِهَذِهِ الصَّفَةِ، وَانْضَمَّ إِلَى
ذَلِكَ ضَبْطُهُ لِمَا يَرَوِيهِ مَعَ وَرَعِهِ وَتَقْوَاهُ، فَلَا مَانِعَ مِنْ قَبُولِهِ.

ترجمہ: پھر بدعت ہے، وہ جرح راوی کا نواں سبب ہے اور بدعت یا تو کفر کا باعث
ہوگی، جیسے: ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھنا جو کفر کو مستلزم ہو، یا فسق کا سبب ہوگی، پہلی قسم کے
بدعتی (کی حدیث) کو جمہور نہیں قبول کرتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ مطلقاً قبول کیا جائے
گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر اپنی بات کی تائید کے لیے جھوٹ کی حلت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، تو
قبول کیا جائے گا۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر اس بدعتی کی روایت مردود نہیں ہوگی، جس کی
بدعت تکفیر کا سبب ہو؛ اس لیے کہ ہر جماعت اس بات کی مدعی ہے کہ اس کا مخالف بدعتی ہے
اور کبھی تو مبالغہ کر کے اپنے مخالف کی تکفیر بھی کرتی ہے؛ اس لیے اگر رد کرنے کو مطلقاً اختیار
کیا جائے، تو یہ تمام جماعتوں کی تکفیر کو مستلزم ہوگا؛ لہذا معتمد بات یہ ہے کہ جس بدعتی کی
روایت مردود ہوگی وہ ایسا شخص ہے جو شریعت کی کسی ایسی متواتر چیز کا منکر ہو جس کا دین
میں ہونا بدایہ معلوم ہو، اسی طرح جو اس کے برعکس کا اعتقاد رکھے؛ لیکن جو شخص اس صفت
کا نہ ہو اور اس کے ساتھ اپنی مرویات کو ضبط کرنا شامل ہو، نیز صاحب ورع و تقویٰ ہو، تو
اس کی قبولیت میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

بدعت کا بیان

بدعت طعن راوی کا نواں سبب ہے۔ اس سے مراد ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھنا ہے جس کی
مثال آپ ﷺ صحابہ کرام اور تابعین کے یہاں موجود نہ ہو، جیسے: رفس، خروج، اعتزال،
وغیرہ۔ بدعت قولی اور عملی کا بیان فسق کے لفظ سے ہو چکا ہے۔

بدعت کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) بدعت مکفرہ (۲) بدعت مفسدہ

بدعت مکفرہ

ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھنا جو یا تو اجماعاً کفر کو مستلزم ہو، جیسے: حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت جعفر صادق رحمہ اللہ وغیرہ کے متعلق الوہیت کا اعتقاد اور قرب قیامت میں ایمان کے لوٹنے کا اعتقاد، یا اختلافاً کفر کو مستلزم ہو، جیسے: خلق قرآن کا اعتقاد اور شیخین کی امامت کا انکار۔

بدعت مفسدہ

ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھنا جو کفر کو تو مستلزم نہ ہو؛ بلکہ فسق کو مستلزم ہو، جیسے: معتزلہ کے عقائد اور خوارج وغیرہ کے عقائد۔

پہلی قسم کے بدعتی کی روایت کا حکم

مصنف نے چار اقوال بیان کیے ہیں: (۱) جمہور کے نزدیک مردود ہے۔ (۲) بعض لوگوں کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے؛ خواہ اپنے مذہب کی تائید و حمایت میں حلت کذب کا اعتقاد رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ (۳) کچھ لوگوں نے کہا کہ اگر اپنے مسلک کی حمایت میں کذب کی حلت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، تو اس کی روایت مقبول ہے اور اگر اعتقاد رکھتا ہو، تو مردود ہے۔ (۴) علامہ تقی الدین ابن دقیق العید کی تحقیق یہ ہے کہ مطلقاً کسی بھی بدعتی کی روایت مردود نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ہر فرقہ اپنے مخالفین کو بدعتی کہتا ہے؛ بلکہ بسا اوقات ایک قدم آگے بڑھ کر ان کی تکفیر بھی کرنے لگتا ہے، تو اگر ان کی بات مطلقاً مان لی جائے، تو ہر فرقے کی تکفیر لازم آئے گی اور سب کی روایتیں مردود ہو جائیں گی؛ لیکن اگر کوئی بدعتی

ایسا ہو جو شریعت کی کسی ایسی چیز کا منکر ہو جس کا شریعت میں ہونا متواتر اور بدہمت معلوم ہو یا جس کا شریعت میں نہ ہونا بدیہی ہو اور وہ اس کے ہونے کا اعتقاد رکھے، جیسے: سجود اصنام وغیرہ، تو اس کی روایت یقیناً مردود ہوگی اور اگر کوئی بدعتی مذکورہ چیزوں سے متصف نہ ہو، ساتھ ساتھ اس کا ضبط ٹھیک ہو اور ورع و تقویٰ کا حامل ہو، تو اس کی روایت کو قبول کرنے سے انکار نہیں ہونا چاہیے۔ اسی کو مصنف نے پسند کیا ہے۔ (الاقتراح فی بیان

الاصطلاح ص ۵۸)

فائدہ: حافظ ابن صلاح نے اس قسم کے بدعتی کی روایت کا کوئی حکم نہیں بیان کیا ہے اور علامہ نووی نے مردود ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے، اسی لیے دوسرے اقوال انھوں نے ذکر نہیں کیے ہیں؛ لیکن علامہ سیوطی نے وہ تمام اقوال ذکر کیے ہیں جو یہاں مذکور ہیں۔

(والثانی) وهو مَنْ لَا يَقْتَضِيْ بِدَعْتِهِ التَّكْفِيْرَ أَصْلًا، وَقَدْ اخْتَلَفَ أَيْضًا فِي قَبُوْلِهِ وَرَدِّهِ؛ فَقِيلَ يُرَدُّ مُطْلَقًا، وَهُوَ بَعِيْدٌ. وَأَكْثَرُ مَا عُْلِلَ بِهِ أَنَّ فِي الرِّوَايَةِ عَنْهُ تَرْوِيْعًا لِأَمْرِهِ، وَتَنْوِيْهًا بِذِكْرِهِ، وَعَلَى هَذَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُرْوَى عَنْ مُبْتَدِعٍ شَيْءٌ يُشَارِكُهُ فِيهِ غَيْرُ مُبْتَدِعٍ. وَقِيلَ: تُقْبَلُ مُطْلَقًا، إِلَّا إِنْ اِعْتَقَدَ حِلَّ الْكَذِبِ، كَمَا تَقَدَّمَ. وَقِيلَ: (تُقْبَلُ مَنْ لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً) إِلَى بَدْعَتِهِ؛ لِأَنَّ تَرْوِيْعَ بَدْعَتِهِ قَدْ يَحْمِلُهُ عَلَى تَحْرِيفِ الرِّوَايَاتِ وَتَسْوِيَّتِهَا عَلَى مَا يَقْتَضِيْهِ مَذْهَبُهُ، وَهَذَا (فِي الْأَصَحِّ) وَأَغْرَبَ ابْنُ حِبَّانَ، فَادَّعَى الْاِتِّفَاقَ عَلَى قَبُوْلِ غَيْرِ الدَّاعِيَةِ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيْلٍ. نَعَمْ، الْأَكْثَرُ عَلَى قَبُوْلِ غَيْرِ الدَّاعِيَةِ (إِلَّا إِنْ رَوَى مَا يَقْوِيْ بَدْعَتَهُ، فَيُرَدُّ عَلَى الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ، وَبِهِ صَرَّحَ) الْحَافِظُ أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ يَعْقُوْبَ (الْجَوْزْجَانِيُّ شَيْخُ) أَبِي دَاوُوْدَ (النَّسَائِيِّ) فِي كِتَابِهِ: "مَعْرِفَةُ الرَّجَالِ"، فَقَالَ فِي وَصْفِ الرِّوَاةِ: فَمِنْهُمْ زَائِعٌ عَنِ الْحَقِّ - أَيْ عَنِ السُّنَّةِ - صَادِقٌ اللَّهْجَةِ، فَلَيْسَ فِيهِ حِيلَةٌ إِلَّا أَنْ يُؤْخَذَ مِنْ حَدِيثِهِ مَا لَا يَكُونُ مُنْكَرًا، إِذَا لَمْ يَقُوْبِهِ بِدَعْتَهُ،

انتهی۔ و ما قاله مُتَّجِهٌ، لأن العِلَّةَ التي بها يُرَدُّ حديثُ الداعيةِ، وَارِدَةٌ
فيما إذا كان ظاهرُ المَرْوِيِّ يُوَافِقُ مذهبَ المُبْتَدِعِ؛ ولولم يكنْ
داعيةً. واللَّهِ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور دوسری قسم (اس سے متصف) وہ شخص ہے جس کی بدعت تکفیر کا تقاضہ بالکل
بھی نہیں کرتی ہے، اس (کی روایت) کو بھی قبول کرنے اور رد کرنے میں اختلاف ہے، چنان
چہ کہا گیا ہے کہ مطلقاً رد کر دیا جائے گا۔ یہ قول (حق سے) دور ہے، زیادہ تر اس کی دلیل یہ
ذکر کی جاتی ہے کہ ان سے روایت کرنے میں ان کی بدعت کی اشاعت اور ان کی تعریف و تشہیر
کرنا ہے۔ اس دلیل کے مطابق مناسب تو یہ ہے کہ کسی بدعتی سے ایسی چیز بھی روایت نہ کی
جائے جس میں غیر بدعتی شریک ہو اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً قبول کیا جائے گا؛ مگر یہ کہ وہ
حلتِ کذب کا اعتقاد رکھتا ہو، جیسا کہ پہلے گذرا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی حدیث مقبول ہے
جو اپنی بدعت کی طرف داعی نہ ہو (اور اس حدیث سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہے،
ورنہ یعنی اگر وہ اپنی بدعت کی طرف داعی ہو یا داعی نہ ہو؛ مگر ایسی چیز روایت کرے جس سے
اس کی بدعت کو تقویت ہوتی ہو، تو مردود ہے؛) اس لیے کہ اپنی بدعت کو آراستہ کرنا اس کو اپنے
مذہب کے مقتضی پر منطبق کرنے اور روایتوں کو بدلنے پر آمادہ کر سکتا ہے۔ یہ قول اصح ہے۔
ابن حبان نے عجیب و غریب بات کہی، چنانچہ انھوں نے غیر داعی کی روایت کو بغیر کسی تفصیل
کے قبول کرنے پر اتفاق کا دعویٰ کیا ہے، (حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے) ہاں، غیر داعی کی روایت
قبول کرنے پر اکثر لوگ متفق ہیں، الا یہ کہ اگر اپنی بدعت کو تقویت دینے والی چیز کو روایت
کرے، تو مذہب مختار کے مطابق وہ مردود ہے، امام ابو داؤد اور امام نسائی کے شیخ حافظ ابواسحاق
ابراہیم بن یعقوب جو زجانی نے اپنی کتاب: ”معرفة الرجال“ میں اسی کی صراحت کی ہے،
چنانچہ انھوں نے روایات کے بیان میں کہا کہ بعض روایات حق یعنی سنت سے ہٹے ہوتے ہیں؛
مگر بات کے سچے ہوتے ہیں، ان کی روایت کو رد کرنے کا کوئی حیلہ نہیں ہے؛ لیکن ان کی
غیر منکر روایت اس وقت قبول کی جائے گی، جب کہ اس سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہو، ان
کی بات پوری ہوئی۔ ان کی بات قابل توجہ ہے؛ کیوں کہ جس علت کی وجہ سے داعی کی

روایت مردود ہوتی ہے، وہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جب کہ ظاہر حدیث بدعتی کے مذہب کے موافق ہو؛ ہر چند کہ وہ داعی نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

دوسری قسم کے بدعتی کی روایت کا حکم

یعنی اگر کسی راوی کی بدعت ایسی ہو جس کی وجہ سے کسی نے اس پر کفر کا فتویٰ عائد نہ کیا ہو؛ بلکہ اس کو فاسق کہا ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے یا نہیں؟ پہلی قسم کی طرح اس میں بھی اختلاف ہے: (۱) ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ مطلقاً مردود ہے؛ خواہ بدعت کی طرف داعی ہو یا نہ ہو، اسی طرح حلت کذب کا معتقد ہو یا نہ ہو۔ یہ قول امام مالک اور ان کے اصحاب، امام باقلانی اور ان کے تبعین اور امام ابن حابط کا ہے، علامہ آمدی نے اس کو اکثر لوگوں کا قول بتایا ہے۔ اس قول کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ وہ اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہے اور فاسق کی روایت مردود ہی ہوتی ہے۔ دوسری دلیل جو زیادہ تر بیان کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ یا تو وہ ایسی چیز روایت کریں گے، جس سے ان کی بدعت کو تقویت ہوتی ہو یا عام چیز روایت کریں گے، اس سے ان کی بدعت کو تقویت ہو یا نہ ہو، اگر پہلی صورت ہے، تو اس وقت ان کی روایت قبول کرنے میں ان کی بدعت کی اشاعت لازم آئے گی اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس وقت ان کی روایت قبول کرنے میں ان کی تعریف اور ان کی تعظیم لازم آئے گی اور یہ دونوں چیزیں: بدعت کی اشاعت اور بدعتی کی تعظیم، ناجائز ہے؛ لہذا ان کی روایت کا مردود ہونا متعین ہے۔

مگر حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ یہ قول حق اور صواب سے دور ہے اور دلیل ثانی کا جواب یہ دیا کہ یہ دلیل جس طرح اس بدعتی کی روایت کے مردود ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، جس کے ساتھ اس کو روایت کرنے میں غیر بدعتی شریک نہ ہو، اسی طرح اس بدعتی کی روایت کے مردود ہونے کا بھی تقاضہ کرتی ہے، جس کے ساتھ اس کو روایت کرنے میں غیر بدعتی شریک ہو، حالانکہ ثانی کی روایت تمام لوگوں کے نزدیک متابعات اور شواہد میں مقبول ہے، معلوم ہوا کہ یہ دلیل مفید مطلب نہیں ہے۔

حافظ ابن صلاح نے بھی اس قول کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ یہ تو ائمہ حدیث کے عمل کے خلاف ہے؛ کیوں کہ ان کی کتابیں غیر داعی بدعتی کی روایتوں سے بھری پڑی ہیں، یہاں تک کہ ”صحیحین“ میں بھی اس قسم کے بہت سے روایات ہیں۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۹۱)

(۲) کچھ لوگوں کا قول یہ ہے کہ مطلقاً مقبول ہے؛ خواہ اپنی بدعت کی طرف داعی ہو یا نہ ہو؛ لیکن ایک شرط ہے، وہ یہ کہ کسی ایسی چیز کا اعتقاد نہ رکھتا ہو جو کہ حلیۃ کذب کو مستلزم ہو اور اگر اس طرح کا اعتقاد رکھتا ہو، تو مردود ہے۔ یہ قول بدعت مکفرہ کے حکم میں بھی گزرا ہے۔ یہ قول امام شافعی، ابن ابی لیلیٰ، امام ثوری اور قاضی ابو یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔

(۳) اصح قول یہ ہے کہ اس سلسلے میں تفصیل کیا جائے، وہ یہ کہ اگر بدعتی ایسا ہو جو بدعت کی طرف داعی نہ ہو اور ایسی چیز روایت کر رہا ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت ہوتی نہ ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے اور اگر ایسا بدعتی ہو جو بدعت کی طرف داعی ہو یا داعی تو نہ ہو؛ مگر ایسی چیز روایت کر رہا ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت ہوتی ہو، تو اس کی روایت مردود ہے؛ اس لیے کہ جب وہ اپنی بدعت کا داعی ہے، تو یقیناً اس کو بنا سنوار کر پیش کرے گا اور یہ طرز عمل اس کو اس بات پر آمادہ کر سکتا ہے کہ روایتوں میں لفظی یا معنوی تحریف کر دے اور ان کو اپنے مذہب کے مقتضیات پر منطبق کرے۔ یہ قول اصح اور محققین علماء کا مسلک ہے؛ بلکہ جمہور کا مذہب مختار بھی یہی ہے۔

حافظ ابن حبان کا دعویٰ

ان کا دعویٰ ہے کہ غیر داعی کی روایت بالاتفاق مطلقاً مقبول ہے، بالاتفاق کا مطلب یہ ہے کہ غیر داعی کی روایت کی قبولیت کی بات متفق علیہ ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے؛ خواہ ایسی چیز روایت کرے جن سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو یا تقویت ہوتی ہو۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو:

ولیس بین أهل الحديث من أئمتنا خلاف أن الصدوق المتقن، إذا كان فيه

بدعة، ولم یکن یدعو إلیہا، أن الاحتجاج بأخبارہ جائز، فإذا دعی إلی بدعته، سقط الاحتجاج بأخبارہ (کتاب النقات ۱۴۰/۶)

ترجمہ: ہمارے ائمہ حدیث کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ثقہ راوی جو کہ بدعتی ہو؛ مگر اس کا داعی نہ ہو، اس کی حدیثوں سے استدلال جائز ہے (یعنی اس کی حدیثیں مقبول ہیں) اور اگر اپنی بدعت کی طرف داعی ہو، تو اس کی حدیثوں سے استدلال درست نہیں ہے۔

ابن حبان کے دعوے کا رد

مندرجہ بالا عبارت میں آپ غور کریں، تو معلوم ہوگا کہ اس میں دو باتیں عجیب و غریب ہیں: ایک تو یہ کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے؛ بلکہ متفق علیہ ہے؛ حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے؛ کیوں کہ قبولیت پر صرف جمہور متفق ہیں، تمام لوگ متفق نہیں ہیں۔ دوسری بات یہ کہ مطلقاً مقبول ہے؛ خواہ اس کی روایت سے بدعت کو تقویت ہو یا نہ ہو۔ یہ بات بھی درست نہیں ہے؛ کیوں کہ جمہور کا مذہب مختار یہ ہے کہ غیر داعی کی صرف انھیں روایتوں کو قبول کیا جائے گا، جن سے ان کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو۔ ان کی جن روایتوں سے بدعت کو تقویت ملتی ہو وہ اسی طرح مردود ہیں جس طرح کہ مبتدع داعی کی روایتیں مردود ہیں۔

رد کی دلیل

مذکورہ دونوں باتوں میں سے پہلی بات کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ اسی مسئلہ میں پہلے نمبر پر امام مالک وغیرہ قول ذکر کیا جا چکا ہے کہ بدعت مفتقہ سے متصف بدعتی کی روایت مطلقاً مردود ہے؛ خواہ داعی ہو یا نہ ہو، معلوم ہوا کہ غیر داعی کی روایت بھی ان کے نزدیک مردود ہے، تو اتفاق کا دعویٰ کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟ اور دوسری بات کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ متعدد لوگوں نے صراحت کی ہے کہ غیر داعی کی روایت اس وقت مقبول ہوگی جب کہ اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو؛ لیکن اگر اس کی

روایت ایسی ہو کہ جس سے بدعت کو تقویت ملتی ہو، تو وہ روایت مردود ہے۔ تصریح کرنے والوں میں امام ابو داؤد اور امام نسائی کے شیخ ابواسحاق ابراہیم بن یعقوب جوزجانی بھی ہیں، انھوں نے اپنی کتاب ”معرفة الرجال“ کے اندر روایات کے بیان میں اس کی تصریح کی ہے، مصنف نے ان کی جو عبارت نقل کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: بعض روایات، حق یعنی سنت سے ثابت شدہ اعتقاد سے دور ہیں، یعنی ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جو سنت سے ثابت نہیں ہیں؛ مگر ہیں وہ بات کے سچے، جھوٹ ہرگز نہیں بولتے، ایسے لوگوں کی حدیثوں کو رد کرنے کا کوئی حیلہ نہیں ہے؛ بلکہ ان کو قبول کرنا ضروری ہے؛ لیکن ان کی معروف روایتیں (جو منکر نہ ہوں) اسی وقت مقبول ہوں گی جب کہ ان سے ان کی بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو۔ اس میں محل استشہاد آخری جملہ: ”إذالم يقوبه بدعته“ ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ حافظ ابواسحاق نے جس قید کی تصریح کی ہے وہ معقول ہے اور اس کو قبول کرنا چاہیے؛ اس لیے کہ مبتدع داعی کی روایت اس وجہ سے رد کر دی جاتی ہے کہ بدعت کو بنا سنوار کر پیش کرنا اس کو آمادہ کر سکتا ہے کہ وہ روایات میں تحریف کر دے اور اپنے معتقدات پر ان کو منطبق کرے، بعینہ یہی وجہ اس وقت بھی پائی جا رہی ہے جب کہ مبتدع غیر داعی اپنے مذہب کے موافق روایت کر رہا ہو؛ کیوں کہ اگرچہ وہ داعی نہیں ہے؛ مگر کیا بعید ہے کہ اس نے اپنے مذہب کی تائید و تقویت کے لیے حدیث کو اس کے مطابق بنا کر بیان کیا ہو؛ لہذا جس طرح مذکورہ علت کی بنیاد پر مبتدع داعی کی حدیثیں مردود ہیں، اسی طرح اسی علت کی بنیاد پر غیر داعی کی وہ روایتیں مردود ہونی چاہیے جو اس کے معتقدات کے موافق ہوں۔ واللہ اعلم۔

فوائد: ”الثانی و هو من“ ہو ضمیر کا مرجع مضاف کی تقدیر کے ساتھ ”الثانی“ ہے، تقدیر عبارت ہے: ”صاحب الثانی من لا يقتضي بدعته“۔

”و اکثر ماعلل“ اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے قول کے قائلین اپنے مسلک کی تائید میں زیادہ تر اسی دلیل کو ذکر کرتے ہیں، تقدیر عبارت ہے: ”والأكثر ذكر أفيما بينهم في تعليله“۔

و تنويها بذكره“ واو بمعنی ”او“ ہے جو کہ مانعة الخلو کے لیے ہے، جیسا کہ تشریح سے ظاہر ہے، تقدیر عبارت ہے: ”أن في الرواية عنه ترويحاً لأمره أي لبدعته، إن كانت

روایتہ متعلقہ بہا، أو تنویہا بذکرہ أي مطلقا۔

”لأن تزین بدعته“ یہ کلام منطوق کی دلیل نہیں ہے؛ بلکہ کلام مفہوم کی دلیل ہے، عبارت کی تقدیر اس طرح ہوگی: لایقبل رواية من كان داعية مطلقا أي سواء كانت روايته تقوي بدعته أو لا؛ لأن تزین۔

”إلا أن یؤخذ“ استثناء منقطع ہے، عبارت کا مفہوم اس طرح ہے: فلیس فی رد حدیثہ حيلة؛ لكن أخذ ما لیس بمنکر مشروط بما إذا لم یکن مقویا لبدعته

علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اس مقام پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علامہ جوزجانی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی بدعتی کی روایت سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو، تو اس کو قبول کیا جائے گا؛ خواہ وہ بدعتی داعی ہو یا غیر داعی، حالانکہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ غیر داعی کی وہ روایت مقبول ہوگی جس سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو؛ لہذا علامہ جوزجانی کی مذکورہ عبارت جہاں ایک چیز میں مفید ہے وہیں دوسری چیز میں مضرب بھی ہے۔ (القول المبتکر ص ۱۴۲)

قاضی محمد اکرم سندھی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنف نے علامہ جوزجانی کے کلام کو غیر داعی پر محمول کیا ہے؛ کیوں کہ داعی کی روایت کا نام مقبول ہونا معلوم و مقرر ہے۔ (إمعان

النظر ص ۱۸۲)

جاننا چاہیے کہ مصنف نے علامہ جوزجانی کا جو کلام ذکر کیا ہے وہ روایت بالمعنی ہے، ان کی اصل عبارت اس طرح ہے: ”وَمِنْهُمْ زَائِعٌ عَنِ الْحَقِّ، صَدُوقٌ اللَّهْجَةِ، قَدْ جَرِيَ فِي النَّاسِ حَدِيثُهُ، إِذَا كَانَ مَخْذُ وَلَا فِي بَدْعَتِهِ مَأْمُونًا فِي رِوَايَتِهِ، فَهَؤُلَاءِ عِنْدِي لَيْسَ فِيهِمْ حِيلَةٌ إِلَّا أَنْ يَأْخُذَ مِنْ حَدِيثِهِمْ مَا يَعْرِفُ إِذَا لَمْ يَقُوبَهُ بَدْعَتُهُ فَيَتَّهِمُ عِنْدَ ذَلِكَ“

(معرفة الرجال ص ۳۲)

(ثُمَّ سَوَاءُ الْحِفْظِ) وَهُوَ السَّبَبُ الْعَاشِرُ مِنْ أَسْبَابِ الطَّعْنِ، وَالْمَرَادُ بِهِ مَنْ لَمْ يَرْجُحْ جَانِبَ إِصَابَتِهِ عَلَى جَانِبِ خَطِئِهِ. وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ: (إِنْ كَانَ لَازِمًا) لِلرَّائِي فِي جَمِيعِ حَالَاتِهِ (فَهُوَ الشَّاذُّ عَلَى رَأْيِ) بَعْضِ أَهْلِ الْحَدِيثِ (أَوْ) إِنْ كَانَ سُوءُ الْحِفْظِ (طَارِئًا) عَلَى الرَّائِي،

إِمَّا لِكِبَرِهِ أَوْ لِدَهَابِ بَصَرِهِ، أَوْ لاحتِرَاقِ كُتُبِهِ، أَوْ عَدَمِهَا بِأَنْ كَانَ يَعْتَمِدُهَا فَرَجَعَ إِلَى حِفْظِهِ فَسَاءَ، (ف) هذا هو (الْمُخْتَلِطُ) والحكم فيه أَنَّ مَا حَدَّثَ بِهِ قَبْلَ الْإِخْتِلَاطِ إِذَا تَمَيَّزَ قَبْلَ، وَإِذَا لَمْ يَتَمَيَّزْ تَوَقَّفَ فِيهِ، وَكَذَا مَنْ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ فِيهِ، وَإِنَّمَا يُعْرَفُ ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ الْإِخْدِ يَنْ عَنَّهُ.

ترجمہ: ان کے بعد سوء حفظ ہے۔ اسباب طعن میں یہ دسواں سبب ہے اور سی الحفظ سے مراد وہ شخص ہے جس کی درستگی کا پہلہ غلطیوں کے پہلے پر غالب نہ ہو۔ حافظے کی خرابی دو طرح کی ہے، اگر یہ خرابی ہر حالت میں راوی کے لیے لازم ہو، تو (اس کی حدیث) بعض محدثین کی رائے کے مطابق ”شاذ“ ہے اور اگر حافظے کی یہ خرابی راوی پر عارض ہو، یا تو طول عمر کی وجہ سے یا بینائی کے ختم ہونے، کتابوں کے جل جانے یا ان کے گم ہو جانے کی وجہ سے، اس طرح کہ وہ پہلے کتابوں پر اعتماد کرتا تھا، اب اپنے حافظے کی طرف رجوع کیا، تو غلطی کر بیٹھا، تو ایسا ہی شخص ”مختلط“ ہے۔ اس کے سلسلے میں حکم یہ ہے کہ جو حدیثیں اس نے حافظے کے بگڑنے سے پہلے بیان کی ہوں، اگر وہ ممتاز ہوں، تو مقبول ہیں اور اگر ممتاز نہ ہوں، تو اس میں توقف کیا جائے گا (اور جو حافظے کے بگڑنے کے بعد بالیقین بیان کی ہوں، وہ مردود ہیں) اور جن کا اختلاط یقینی ہے انھیں کی طرح ان لوگوں کا بھی حکم ہے جن کا نفس اختلاط یا اختلاط کا ابتدائی وقت مشتبہ ہو اور اس چیز کا علم اس سے روایت کرنے والوں کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

سوء حفظ کا بیان

راوی پر جرح کی دسویں اور آخری قسم، اس کا ”سی الحفظ“ ہونا ہے، یعنی اگر کسی راوی کا حافظہ خراب ہو، تو اس کی حدیث ”مردود ہے“؛ لیکن سوال یہ کہ وہ کیا معیار ہے کہ جس سے حافظے کی خرابی کا علم ہو اور اس کی حدیث مردود ہو؛ کیوں کہ کچھ نہ کچھ خرابی تو ہر شخص کے حافظے میں ہوتی ہے۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اس کا معیار یہ ہے کہ درستگی کا پہلہ غلطیوں کے پہلے سے رائج نہ ہو؛ بلکہ یا تو اس کی غلطیاں رائج ہوں یا دونوں برابر ہوں؛ لہذا جس شخص کا حافظہ ایسا ہو وہ سوء حفظ کا شکار ہے اور اس کی حدیثیں مردود ہیں۔

سوء حفظ کی تقسیم

یادداشت کی خرابی دو طرح کی ہے: ایک یہ کہ فطری اور پیدائشی اعتبار ہی سے اس کا حافظہ بگڑا ہوا ہو، دوسری یہ کہ ابتداءً تو حافظہ اچھا تھا، بعد میں کسی عارض کی وجہ سے بگڑ گیا ہو، عوارض مختلف ہو سکتے ہیں، مثلاً یہ کہ عمر کے زیادہ ہونے کی وجہ سے خراب ہو جائے یا مثلاً کوئی شخص حدیث کو بیان کرنے میں تحریری نوشتوں پر اعتماد کرتا تھا؛ لیکن اب اس کی بینائی جاتی رہی یا وہ تحریری نوشتے اور کتب جل گئے یا وہ گم ہو گئے، جس کی وجہ سے اس نے اپنے حافظے کی مدد سے حدیث بیان کرنا شروع کی اور غلطیاں ہوتی گئیں، اگر حافظہ کی خرابی کی پہلی صورت ہے، تو ایسے حافظے والے راوی کا کوئی نام نہیں ہے؛ البتہ اس کی حدیث کو بعض محدثین ”شاذ“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جب کہ جمہور محدثین کے یہاں اس کی حدیث کا بھی کوئی خاص نام نہیں ہے اور اگر دوسری صورت ہو، تو ایسے راوی کو محدثین ”مخلط“ کہتے ہیں اور اس کی حدیث کو کوئی خاص نام نہیں دیتے ہیں، زیادہ سے زیادہ ”مخلط کی حدیث“ کہتے ہیں۔

شاذ کی چوتھی تعریف

وہ حدیث مردود ہے، جس کے کسی راوی کا حافظہ فطری طور سے خراب ہو اور اس کی غلطیاں زیادہ ہوں یا برابر ہوں۔ یہ تعریف بعض محدثین کی رائے کے اعتبار سے ہے، ورنہ تو جمہور محدثین اس طرح کی حدیث کو شاذ نہیں کہتے ہیں، ان کے نزدیک اس کی تعریف وہ ہے جو شرح نخبۃ الفکر ص ۳۹-۴۰ پر گزری ہے۔ راقم نے ”چوتھی تعریف“ کا عنوان اس لیے قائم کیا ہے کہ ماقبل میں شاذ کی تین تعریفیں ذکر کی گئیں ہیں اور چوتھی تعریف کا وعدہ کیا گیا ہے، یہ اسی کا ایفاء ہے۔

مخلطین کی مثالیں

(۱) صالح بن نہمان مولیٰ التوئمۃ۔ یہ کبرسنی کی وجہ سے مخلط ہو گئے تھے، امام مالکؒ کی ان سے

ملاقات اختلاط کے بعد ہوئی ہے۔ (۲) عبدالرزاق بن ہمام صنعانی، اپنی وفات سے کچھ پہلے نابینا ہو گئے تھے، جس کی وجہ سے مختلط ہو گئے۔ (۳) عبداللہ ابن لہیعہ۔ کتابوں کے جلنے کی وجہ سے مختلط ہو گئے تھے، (۴) ابن ملقن، کتابوں کے گم ہونے سے مختلط ہو گئے تھے۔ ان کے علاوہ جیسے: عطاء بن السائب، سعید بن ایاس جریری، سعید بن ابی عروبہ، عبدالرحمن بن عبداللہ المسعودی، ربیعہ بن ابی عبدالرحمن، حصین بن عبدالرحمن کوفی، عبدالوہاب بن عبد المجید ثقفی، سفیان بن عیینہ وغیرہم (تدریب الراوی ۲/۳۲۳۔ مقلعۃ ابن الصلاح ص ۲۲۰)

مختلط کی حدیث کا حکم

علامہ محمد عبداللہ ٹوکی کے بیان کے مطابق اس کی چار صورتیں ہیں: ایک یہ کہ وہ حدیث ایسی ہو جس کو صرف اختلاط سے پہلے بیان کیا ہو اور وہ ممتاز بھی ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مقبول ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو صرف اختلاط کے بعد بیان کیا ہو، یہ مردود ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس کو دونوں حالتوں میں بیان کیا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ جس راوی نے اختلاط سے پہلے سنا ہے اس کی روایت سے مقبول ہے اور جس نے بعد میں سنا ہے اس کی روایت سے مردود ہے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ حدیث کے متعلق معلوم نہ ہو کہ کب کی بیان کردہ ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی قبولیت یا ردیت سے توقف کیا جائے گا۔

مختلط کی حدیثوں کو ممتاز کرنے کا طریقہ

اس کا طریقہ یہ ہے کہ مختلط سے روایت کرنے والوں کے زمانہء سماع کا پتہ لگایا جائے، جس کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ اس نے صرف اختلاط سے پہلے روایت کیا ہے، اس کے واسطے سے مختلط کی روایت مقبول ہے؛ اور جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس نے صرف اختلاط کے بعد روایت کیا ہے، اس کے واسطے سے اس کی روایت مردود ہے اور جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس نے دونوں حالتوں میں روایت کیا ہے یا جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ کب روایت لیا، ان دونوں کے واسطے سے اس کی روایت مردود ہے۔ مثلاً:

عطاء بن السائب مخطوط ہو گئے تھے، امام شعبہ اور سفیان ثوری نے ان سے اختلاط سے پہلے سماع کیا ہے، جریر بن عبد الحمید نے ان سے اختلاط کے بعد سنا ہے اور ابو عوانہ نے دونوں حالتوں میں سنا ہے۔

فوائد: ”و المراد به“ ضمیر مجرور کا مرجع ”سوء الحفظ“ ہے مضاف کی تقدیر کے ساتھ، یعنی المراد بصاحب سوء الحفظ۔

”فهو الشاذ“ ضمیر کا مرجع مضاف کی تقدیر کے ساتھ ”من كان سوء الحفظ طارئا له“ ہے یعنی ”حدیثہ الشاذ“۔

”إما الكبيره“ یہ اور اس کے مابعد سوء حفظ کے طاری ہونے کے اسباب ہیں۔

”بأن كان“ باء سببیہ ہے، مطلب یہ ہے کہ بینائی کا ختم ہونا، کتابوں کا جلنا اور ان کا گم ہونا سوء حفظ کا سبب اس لیے ہے کہ وہ پہلے کتابوں پر اعتماد کر کے حدیث بیان کرتا تھا، اب اس کی بینائی چلی گئی یا کتابیں جل گئیں یا وہ گم ہو گئیں پھر اس نے اپنے حفظ سے حدیث بیان کرنا چاہی اور غلطی ہو گئی۔

”كذامن اشبه الأمر فيه“ أي مثل حكم من جزم الأئمة باختلاطه وتعين زمانه، حكم من اشتبه الأمر في نفس اختلاطه وفي زمان اختلاطه. اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم ان لوگوں کا ہے جن کے اختلاط اور وقت اختلاط کا ائمہ حدیث کو جزم و یقین ہے، وہی حکم ان لوگوں کا بھی ہے جس کا نفس اختلاط مشتبہ ہو، متیقن نہ ہو یا اختلاط کا ہونا متیقن ہو؛ لیکن ابتداء وقت اختلاط میں اختلاف ہو اور وہ حکم یہ ہے کہ جو حدیث اس نے اس وقت سے پہلے بیان کی ہو، جس وقت میں اس پر اختلاط کا حکم لگا ہے، وہ اگر ممتاز ہو جائے، تو مقبول ہے اور اگر ممتاز نہ ہو، تو اس میں توقف کیا جائے گا، مثلاً ابو مسعود سعید بن ایاس جریری کے مخطوط ہونے پر ائمہ حدیث متفق ہیں اور ان کا وقت اختلاط بھی متیقن ہے۔ ابو اسحاق سمیعی کے مخطوط ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ مختلف ہیں اور سعید بن ابی عروبہ کے ابتداء اختلاط میں اختلاف ہے؛ ہر چند کہ نفس اختلاط میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کسی نے کہا کہ ۱۴۵ھ میں مخطوط ہوئے، کسی نے ۱۴۸ھ بتایا ہے اور کسی نے ۱۴۳ھ کہا ہے۔

تنبیہ: سب سے اہم الحفظ کی مصنف نے اجمال اور تفصیل؛ دونوں مقام پر تعریف کی ہے، اس میں الجھن کی بات یہ ہے کہ تفنن سے کام لیتے ہوئے مصنف نے دونوں جگہ عبارت الگ الگ ذکر کی ہے اور معاملہ اسی پر بس ہوتا، تو الجھن کو کسی طرح رفع کیا جاسکتا تھا؛ لیکن دونوں مقام پر نسخوں کا شدید اختلاف ہے جو کہ زیادہ پریشانی کا باعث ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہمارے ہندوستان میں متداول نسخہ جو کہ شیخ عبداللہ ٹوکی کے حاشیے کے ساتھ طبع ہوا ہے، اس میں اور ملا علی قاری کی شرح میں اجمال کی عبارت اس طرح ہے: ”وہی عبارة عن لا یكون غلطه اقل من إصابته۔ اور تفصیل کی عبارت اس طرح ہے: ”من لم يرجح جانب إصابته علی جانب خطئه۔

دونوں عبارتیں اگرچہ مختلف ہیں؛ لیکن ان کا مفہوم ایک ہی ہے، وہ یہ کہ سب سے اہم الحفظ وہ ہے جس کی غلطی اور درستگی کا پلہ برابر ہو یا غلطی کا پلہ بھاری ہو؛ لہذا اگر کسی شخص کی غلطیاں درستگی سے کم ہوں، تو وہ اصطلاح میں سب سے اہم الحفظ نہیں ہے، یہ بات صاف ہے اور اس مطلب کی تائید مصنف کی تقریر درس سے بھی ہوتی ہے، جس کو ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ نے اپنے حاشیے: ”القول المبتکر علی شرح نخبۃ الفکر ص ۱۴۲“ میں بایں الفاظ نقل کیا ہے: ”وفہم من ”من لم يرجح..“ إماماً ن يرجح جانب خطئه أو استویا۔

پھر ملا علی قاری نے اس نسخے کے مطابق مصنف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ فحش غلط اور سوء حفظ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہو پاتا ہے نیز شاذ اور منکر کے اندر کوئی فرق نہیں رہتا ہے، جب کہ فحش غلط والے کی حدیث کو منکر اور سوء حفظ والے کی حدیث کو شاذ کہا ہے، موصوف نے نسخے سے قطع نظر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ غفلت اور وہم میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا ہے۔ راقم عرض کرتا ہے کہ فحش غلط اور سوء حفظ کے درمیان فرق نہ ہونے کا اعتراض بجا ہے اور مذکورہ نسخے کے مطابق اس کا کوئی حل نہیں ہے۔

علامہ قاضی محمد اکرم سندھی اور علامہ ابوالحسن صغیر سندھی نے اپنی شرحوں میں دونوں مقام پر صیغہ اثبات کو اختیار کیا ہے، یعنی ”لا یكون“ کے بجائے ”یکون“ اور ”لم يرجح“ کے بجائے ”یرجح“ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ سب سے اہم الحفظ وہ ہے جس کی غلطیاں درستگیاں

سے کم ہوں بالفاظ دیگر: وہ ہے جس کی درستگیاں غلطیوں سے رائج ہوں؛ لہذا جس کا دونوں پہلے برابر ہو یا غلطیوں کا پہلے بھاری ہو وہ اصطلاح میں سیء الحفظ نہیں ہے؛ بلکہ وہ ”فاحش الغلط“ ہے۔ اس تفصیل کے مطابق سوء حفظ اور فحش غلط کے مابین فرق واضح ہو گیا، اسی طرح شاذ اور منکر کے درمیان بھی فرق مخفی نہیں رہا۔

لیکن اس نسخے پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں: ایک یہ کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کی ایک یا دو غلطی ہو وہ بھی سیء الحفظ ہو؛ کیوں کہ اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس کی غلطی درستگی سے کم ہے اور درستگی غلطی سے رائج ہے؛ لہذا ہر ایک کی روایت کو مردود کہنا پڑیگا؛ کیوں کہ انسان کثیر النسیان ہے، کچھ نہ کچھ غلطی ہر شخص سے صادر ہوتی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ لازم آتا ہے کہ مصنف کی تقریر درس جو ماقبل میں ذکر کی گئی ہے، اس نسخے پر وہ منطبق نہیں ہو سکتی ہے۔

ان دونوں حضرات نے پہلے اعتراض کا دو جواب دیا ہے: ایک یہ کہ مصنف کے قول: ”غلطہ“ میں اضافت عہد کے لیے ہے اور معہود ہے ایسی غلطی جو کہ موجب طعن ہو؛ لہذا سوء حفظ کے لیے فی نفسہ بکثرت غلطیوں کا صدور ضروری ہے، اگرچہ اصابت کے مقابلے میں وہ غلطیاں کم ہوں؛ کیوں کہ بکثرت غلطیوں کا صدور موجب طعن ہے، خلاصہ یہ ہے کہ سیء الحفظ وہ ہے جس کی غلطیاں فی نفسہ بکثرت ہوں؛ مگر اصابت کے مقابلے میں کم ہوں اور فاحش الغلط وہ ہے جس کی غلطیاں اصابت کے مقابلے میں زیادہ ہوں؛ لہذا دونوں کے درمیان فرق بھی رہا اور اعتراض بھی رفع گیا۔

دوسرے اعتراض کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے کہ مصنف نے وہ تقریر اس وقت ارشاد فرمائی ہو جب کہ صیغہ نفی والانسخ اختیار فرما رکھا ہو اور بعد میں صیغہ اثبات والانسخ اختیار فرمالیا ہو، جیسا کہ شاہ وجیہ الدین متوفی ۹۹۸ھ کے استاذ علامہ ابوالبرکات رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بعض بھائیوں نے حافظ سخاوی (جو کہ حافظ ابن حجر کے ممتاز شاگرد ہیں) سے پوچھا، تو انھوں نے کہا کہ ”لم یرجح“ میں ”لم“ زائد ہے اور اپنا نسخہ انھوں نے نکال کر دکھایا جس میں ”لم“ نہیں تھا۔

دوسرا جواب یہ دیا کہ تقریر درس کا عبارت پر منطبق نہ ہونے کی خرابی انھوں نے ہی بمقابلہ

سیء الحفظ اور فاحش الغلط کے درمیان فرق نہ ہونے کی خرابی سے، صیغہ اثبات کی صورت میں تقریر درس کے منطبق نہ ہونے کی خرابی لازم آتی ہے اور صیغہ نفی کی صورت میں نفی کتاب کی دو چیزوں میں فرق نہ ہونے کی خرابی ہے اور ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ پہلی خرابی اہوں ہے؛ اس لیے اس کو برداشت کرنا ناگزیر ہے۔ جو دیکھنا چاہے اس کے لیے القول المبتکر کی ”تعلیق“ میں راقم نے مزید تفصیل کردی ہے اور غفلت وہم کی جو تعریف پہلے مقام اجمال میں ذکر کی گئی ہے، اس سے دونوں کے درمیان فرق واضح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(وَمَتَى تَوْبَعِ السَّيِّءُ الْحِفْظُ بِمُعْتَبِرٍ، كَأَنْ يَكُونَ فَوْقَهُ أَوْ مِثْلُهُ لَا دُونََهُ، وَكَذَا) الْمُخْتَلِطُ الَّذِي لَا يَتَمَيَّزُ، وَكَذَا (الْمُسْتَوْرُو) (الإِسْنَادُ (الْمُرْسَلُ، وَ) كَذَا (الْمُدْلَسُ) إِذَا لَمْ يُعْرَفِ الْمَحْذُوفُ مِنْهُ (صَارَ حَدِيثُهُمْ حَسَنًا لِذَاتِهِ ؛) بَلْ وَصَفُهُ بِذَلِكَ (بِ) اِثْتِبَارِ (الْمَجْمُوعِ) مِنَ الْمُتَابِعِ وَالْمُتَابِعِ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِاحْتِمَالٍ كُونَ رَوَاتِهِ صَوَابًا أَوْ غَيْرَ صَوَابٍ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ ؛ فَإِذَا جَاءَتْ مِنَ الْمُعْتَبِرِينَ رَوَايَةٌ مُوَافِقَةٌ لِأَحَدِهِمْ، رَجَحَ أَحَدُ الْجَانِبَيْنِ مِنَ الْإِحْتِمَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ ، وَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْحَدِيثَ مَحْفُوظٌ، فَارْتَقَى مِنْ دَرَجَةِ التَّوَقُّفِ إِلَى دَرَجَةِ الْقَبُولِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَمَعَ ارْتِقَائِهِ إِلَى دَرَجَةِ الْقَبُولِ فَهُوَ مُنْحَطٌّ عَنْ رُتْبَةِ الْحَسَنِ لِذَاتِهِ، وَرَبَّمَا تَوَقَّفَ بَعْضُهُمْ عَنْ إِطْلَاقِ اسْمِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ. وَقَدْ انْقَضَى مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَتْنِ مِنْ حَيْثُ الْقَبُولُ وَالرُّدُّ.

ترجمہ: اور جب معتبر راوی (خواہ ایک ہو یا زیادہ) سیء الحفظ کے موافق روایت کرے (اس کا معتبر ہونا) مثلاً یہ کہ اس کے اوپر کے درجے کا ہو یا برابر کا ہو اور سیء الحفظ کی طرح وہ مختلط بھی ہے جس کی اختلاط سے پہلے اور بعد کی حدیثیں ممتاز نہ ہوں، اسی کی طرح مجہول الحال بھی ہے اور اسی کی طرح وہ سند بھی ہے جس میں ارسال ہو اور تدریس ہو بشرطیکہ اس کے محذوف کا علم نہ ہو، تو ان حضرات کی حدیثیں ”حسن“ ہو جاتی ہیں، لہذا نہ نہیں؛ بلکہ حسن کہنا

متابع (بالکسر) اور متابع (بالفتح) کے مجموعے کے اعتبار سے ہے؛ کیوں کہ ان کی روایتوں کے درست اور نادرست ہونے کے احتمال میں ہر ایک برابر حد پر ہے اور جب معتبر روایت کی طرف سے کسی کے موافق روایت آئے، تو مذکورہ دونوں احتمالات میں سے ایک پہلے (یعنی درستگی والا) بھاری ہو جائے گا اور یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ حدیث محفوظ ہے؛ لہذا توقف کے مقام سے قبولیت کے مقام کی طرف وہ حدیث چڑھ جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اور قبولیت کے مقام کی طرف چڑھنے کے باوجود وہ حسن لذاتہ کے مرتبے سے فروتر ہوگی۔ بعض حضرات نے اس کو مطلقاً حسن کہنے سے گریز کیا ہے۔ بحیثیت قبول اور رد متن سے متعلق مباحث یہاں پورے ہوئے۔

حسن لغیرہ کی پانچ صورتوں کا بیان

خراب یادداشت والے کی حدیث ضعیف ہوتی ہے؛ خواہ حافظہ کی خرابی دائمی ہو یا عارضی، اسی طرح جس غلطی کی اختلاط سے قبل اور بعد کی حدیثیں ممتاز نہ ہوں، وہ بھی ضعیف ہوتی ہے، اسی طرح مجہول الحال یعنی مستور کی حدیث کا حال ہے، نیز جس سند میں ارسال یا تدریس ہو، اس کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ دونوں میں محذوف راوی کا علم نہ ہو، یہ پانچ طرح کے لوگوں کی حدیث ضعیف ہوئی، اگر کوئی معتبر راوی ان کے موافق روایت کے؛ خواہ بطور متابع یا شاہد کے، بالفاظ دیگر ان روایت کا کوئی متابع یا شاہد مل جائے، چاہے ایک یا زیادہ، تو ان حضرات کی حدیثیں ”حسن لغیرہ“ ہو جائیں گی؛ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی روایت میں جہاں صواب کا احتمال تھا، وہیں غیر صواب کا بھی احتمال تھا اور ایسی حدیثوں کے سلسلے میں توقف کیا جاتا ہے اور متوقف فیہ حدیثیں ضعیف ہوتی ہیں، اس لیے یہ حدیثیں بھی ضعیف ہوں گی؛ لیکن جب معتبر حضرات کی روایت ان حضرات کی روایت کے موافق مل جائے، تو مذکورہ دونوں احتمال صواب اور غیر صواب میں صواب کا احتمال رائج ہو جاتا ہے اور دوسری روایت کا آنا ان حضرات کی حدیثوں کے غلطی سے محفوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے؛ لہذا وہ حدیثیں درجہ ضعف اور توقف سے ترقی کر کے قبولیت کے مرتبے کو پہنچ جاتی ہیں؛ لیکن اس کے باوجود اس کا

مقام حسن لذاتہ سے کم تر ہی ہوگا، اسی لیے اس کو حسن لغیرہ کہا جاتا ہے۔

اور چوں کہ حسن لغیرہ اصل کے اعتبار سے حدیث ضعیف ہے اور حدیث ضعیف پر عمل عموماً نہیں کیا جاتا ہے، اس لیے بعض حضرات نے اس پر مطلقاً ”حسن“ کہنے سے گریز کیا ہے۔ لیجئے! متن سے جو مباحث اس کی قبولیت یا رد کی حیثیت سے متعلق تھے، وہ اس مقام پر اپنی انتہا کو پہنچے اور جو مباحث سند سے متعلق ہیں آپ ﷺ یا کسی صحابی یا کسی تابعی وغیرہ تک پہنچنے کے اعتبار سے یا ان کے علاوہ کسی اور اعتبار سے، ان کا بیان اگلی عبارت میں ملاحظہ کیجئے! رہا یہ سوال کہ سند متن سے مقدم ہوتی ہے، تو چاہیے یہ تھا کہ سند سے متعلقہ مباحث کو پہلے بیان کیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ مقصود بالذات متن ہے، سند تو اس تک پہنچنے کا وسیلہ ہے، اس لیے متن سے متعلقہ مباحث کو مقدم کیا گیا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ جن معتبر حضرات کی موافقت سے مذکورہ لوگوں کی حدیثیں ”حسن لغیرہ“ ہو جاتی ہیں، وہ حضرات کیسے ہونے چاہیے؟ کیا ہر شخص کی موافقت سے یہ مقام حاصل ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ روات تین طرح کے ہیں: (۱) ثقہ روات (۲) کم ضعف والے روات، (۳) شدید ضعف والے روات۔ پہلی قسم کے روات کی حدیثیں مقبول ہیں، دوسری قسم کے روات کی حدیثوں سے صرف ”اعتبار“ اور ”استشہاد“ میں کام لیا جاتا ہے اور تیسرے قسم کے روات کی حدیثیں قطعی مردود ہوتی ہیں، تو ان اقسام ثلاثہ میں سے پہلی دونوں قسموں کے روات کی موافقت سے حدیث حسن لغیرہ ہوگی، تیسرے قسم کے روات کی موافقت سے حسن لغیرہ نہیں ہوگی؛ البتہ اتنا فائدہ ضرور ہوگا کہ وہ حدیث ”موضوع“ ”یا بے اصل“ ہونے سے خارج ہو جائے گی، مصنف کے قول: ”کأن یکون فوقہ“ سے پہلی قسم مراد ہے اور ”مثله“ سے دوسری قسم مراد ہے اور ”دونہ“ سے تیسری قسم مراد ہے۔

اقسام ثلاثہ کی تعیین

علامہ عراقی نے الفاظ جرح کے پانچ مراتب بیان کیے ہیں: پہلے مرتبے پر یہ الفاظ آتے

ہیں: کذاب، یکذب، وضاع، یضع۔ دوسرے مرتبے پر یہ الفاظ آتے ہیں: متهم بالكذب، متهم بالوضع، هو هالك متروك، ساقط تیسرے مرتبے پر یہ الفاظ آتے ہیں: مردود الحديث، ضعيف جدا، واه بمره۔ چوتھے مرتبے پر یہ الفاظ آتے ہیں: ضعيف الحديث، منكر الحديث، مضطرب الحديث، پانچویں مرتبے پر یہ الفاظ آتے ہیں: فيه ضعف، سيئ الحفظ، ليس بالقوي، لين، فيه أدنى مقال۔ ان میں سے پہلے تین مرتبوں کے روات، شدید ضعف والے ہیں، اس لیے ان کی روایتوں سے نہ احتجاج کیا جائے گا اور نہ اعتبار اور استشہاد میں کام لیا جائے گا اور آخری دونوں مرتبوں کے روات کم ضعف والے ہیں، اس لیے ان کی روایتوں سے صرف اعتبار اور استشہاد میں کام لیا جائے گا۔ (شرح الألفیہ للعراقی ۱۰/۲)

سیئی الحفظ کی مثال

شعبة عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه، أن امرأة من بني فزارة تزوجت علي بنعلين، فقال رسول الله ﷺ: أرضيت من نفسك ومالك بنعلين؟ قالت: نعم، قال: فأجاز، رواه الترمذي.

عاصم بن عبید اللہ سیئی الحفظ ہے، اس کے باوجود امام ترمذی نے اس حدیث کو ”حسن“ کہا ہے؛ اس لیے کہ حضرت عمر، حضرت عائشہ، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو حذرہ رضی اللہ عنہم کی حدیثیں اس کے لیے شاہد ہیں۔ (إمعان النظر ص ۱۸۷)

مختلط کی مثال

يزيد بن هارون عن المسعودي عن زياد بن علاقة قال: صلى بنا المغيرة بن شعبة، فلما صلى ركعتين قام، ولم يجلس، فسيح به من خلفه، فأشار إليهم أن قوموا، فلما فرغ من صلاته، سلم وسجد سجدة السهو، وسلم، وقال: هكذا صنع رسول الله ﷺ، (رواه الترمذي ۸۳/۱)

اس حدیث میں ایک راوی ”مسعودی“ ہے جس کا نام عبدالرحمن بن عبداللہ ہے، وہ مختلط ہو گئے تھے اور یزید بن ہارون کا ان سے سماع بغداد از اختلاف ہے؛ لہذا یہ حدیث ضعیف ہونی چاہیے؛ لیکن امام ترمذی نے متعدد طرق سے مروی ہوئی وجہ سے اسکی تحسین کی ہے۔ (امعاد النظر ص ۱۸۷)

واضح ہو کہ ترمذی کا جو نسخہ ہندوستان وغیرہ میں متداول ہے اس میں تحسین کے ساتھ تصحیح بھی موجود ہے۔

مستور کی مثال

أحمد بن منيع حدثنا حجاج بن محمد، حدثني شعبة عن الحر بن الصباح عن عبد الرحمن بن الأحنس، عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ نحوه بمعناه، هذا حديث حسن، أخرجه الترمذي ۲/۲۱۶

نحوہ سے اشارہ اس حدیث کی طرف ہے: قال سعيد بن زيد: أشهد على التسعة أنهم في الجنة، ولو شهدت على العاشر له أثم. قيل: وكيف ذلك؟ قال: كنا مع رسول الله ﷺ بحراء، فقال: أثبت حراء! فإنه ليس عليك إلا نبي وصديق وشهيد، قيل: ومن هم؟ قال رسول الله ﷺ: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف، قيل: فمن العاشر؟ قال: أنا، هذا حديث حسن صحيح.

پہلی حدیث کے تمام روایات ثقہ ہیں؛ مگر عبدالرحمن بن احنس مستور الحال ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب ص ۳۳۶ پر فرمایا ہے؛ لہذا یہ حدیث ضعیف ہونی چاہیے؛ مگر امام ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے؛ اس لیے کہ عبداللہ بن ظالم مازنی، رباح بن حارث اور حمید بن عبدالرحمن نے اس کی متابعت کی ہے اور حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کی حدیثیں اس حدیث کے شواہد بھی ہیں؛ لہذا پہلی حدیث ”حسن لغیرہ“ ہے۔

مرسل کی مثال

عمر و بن مرة عن أبي البخترى عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لعمر

فی العباس رضی اللہ عنہما: إن عم الرجل صنواییہ، وکان عمر تکلم فی صدقته، رواہ الترمذی.

ابوالختری نے حضرت علیؑ سے کچھ نہیں سنا ہے؛ لہذا یہ سند منقطع ہے؛ مگر اس کے باوجود امام ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے، اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرات کی حدیثیں اس کے شواہد ہیں۔ (إمعان النظر ص ۱۸۸)

مدلس کی مثال

یحییٰ بن سعید عن المثنیٰ بن سعید عن قتادة عن عبد الله بن بريدة عن النبي ﷺ: المؤمن يموت بعرق الجبين، قال الترمذی: هذا حديث حسن.

حضرت قتادہ تدلیس میں معروف و مشہور ہیں اور لفظ ”عن“ سے روایت کر رہے ہیں، اس کے باوجود امام ترمذی کا اس حدیث کو ”حسن“ کہنا اس لیے ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود اور ان کے علاوہ کی حدیثیں اس کے شواہد ہیں۔ (إمعان النظر ص ۱۸۸)

فوائد: ”متی توبع“ متابعت سے مراد متابع اور شاہد؛ دونوں ہیں۔

”والإسناد المرسل و كذا المدلس“ دونوں اسم مفعول ہیں، اسناد سے مراد رجال حدیث ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث جس کے رجال میں ارسال بمعنی انقطاع یا تدلیس ہو اور دونوں میں راوی محذوف کا علم نہ ہو، تو متابعت یا استشہاد سے وہ حدیثیں حسن لغیرہ ہو جائیں گی، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آگے جو شرط ہے اس کا تعلق دونوں سے ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ”الإسناد“ سے پہلے کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

”ودل ذلك“ مشارالیه ”محبیۃ الروایۃ الموافقة“ ہے۔

”الحديث محفوظ“ محفوظ سے مراد غلطی سے بچنا ہے نہ کہ اصطلاحی محفوظ۔

(ثُمَّ الْإِسْنَادُ) وَهُوَ الطَّرِيقُ الْمُوَصَّلَةُ إِلَى الْمُتَنِّ. وَالْمُتَنُّ هُوَ غَايَةُ مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ الْإِسْنَادُ مِنَ الْكَلَامِ. وَهُوَ (إِمَّا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ) وَيَقْتَضِي لَفْظُهُ إِمَّا (تَصْرِيحًا

أَوْحُكَمًا) أَنَّ الْمَنْقُولَ بِذَلِكَ الْإِسْنَادِ (مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ أَوْ) مِنْ (فَعْلِهِ أَوْ) مِنْ (تَقْرِيرِهِ). مِثَالُ
الْمَرْفُوعِ مِنَ الْقَوْلِ تَصْرِيحًا: أَنْ يَقُولَ الصَّحَابِيُّ: سَمِعْتُ رَسُولَ
اللَّهِ ﷺ يَقُولُ كَذَا، أَوْ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ
وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ بِكَذَا، أَوْ يَقُولُ هُوَ أَوْ غَيْرُهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ كَذَا، أَوْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ كَذَا، وَنَحْوُ ذَلِكَ.

ترجمہ: پھر سند وہ رجال ہیں جو متن تک پہنچانے والے ہوں اور متن اس کلام کا مقصود ہے جس پر سند منتهی ہو۔ سند یا تو آپ ﷺ پر منتهی ہوگی اور سند کے بعد کالفظ یا تو صراحۃً یا حکماً اس بات کا مقتضی ہوگا کہ اس سند سے منقول متن آپ ﷺ کے اقوال کے قبیل سے ہے یا افعال کے قبیل سے یا تقریرات کے قبیل سے ہے (ایسے متن کو مرفوع کہتے ہیں جیسا کہ آگے آتا ہے۔) مرفوع قولی صریحی کی مثال: صحابی کا یہ قول ہے: ”میں نے آپ ﷺ کو ایسا کہتے ہوئے سنا ہے، یا ہم سے آپ ﷺ نے ایسا بیان کیا ہے“ یا صحابی یا اس کے علاوہ کا یہ قول ہے: آپ ﷺ نے ایسا فرمایا، یا آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایسا کہا، یہ اور اس جیسے الفاظ۔

غایت سند کے اعتبار سے حدیث کے اقسام

جس ذات پر سند کی انتہاء ہوتی ہو، اس کو ”غایت سند“ کہا جاتا ہے۔ غایت سند کے اعتبار سے حدیث کی تین قسمیں ہیں: (۱) مرفوع (۲) موقوف (۳) مقطوع۔ اس لیے کہ غایت سند یا تو آپ ﷺ ہوں گے یا کوئی صحابی ہوگا یا کوئی تابعی، تبع تابعین اور ان کے علاوہ ہوگا، اگر پہلی صورت ہے، تو اس کو ”مرفوع“ کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ آپ ﷺ کا غایت سند ہونا کبھی تو صراحۃً ہوگا اور کبھی حکماً ہوگا، مثلاً یہ کہ سند کی انتہاء تو کسی صحابی وغیرہ پر ہو جائے؛ لیکن اس کے بعد جو متن مذکور ہو اس کا آپ ﷺ کے کہے یا کرے بغیر کہنا یا کرنا محال ہو، تو یہ فرض کیا جائے گا کہ وہ سند آپ ﷺ پر منتهی ہوئی ہے، گو یا مرفوع کی دو قسمیں ہوں گی: ایک مرفوع صریحی اور دوسری

مرفوع حکمی اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس کو ”موقوف“ کہتے ہیں اور تیسری صورت ہو، تو اس کو ”مقطوع“ کہتے ہیں۔ آخری دونوں قسموں کا بیان آگے آ رہا ہے۔

مرفوع کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہو اور اس سند سے آپ ﷺ کا کوئی قول یا عمل یا تقریر منقول ہو، خواہ یہ صراحۃً ہو یا حکماً۔

تقریر نبوی کا بیان

قول اور فعل کے معانی واضح ہیں۔ تقریر کا معنی ہے ثابت کرنا، برقرار رکھنا، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ کسی مسلمان نے آپ ﷺ کی موجودگی میں کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا، یا کسی دوسری جگہ کوئی کام کیا اور آپ ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی؛ مگر آپ ﷺ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی؛ بلکہ سکوت اختیار کیا، گویا آپ ﷺ نے اس عمل یا قول کو برقرار رکھا، اسی کو تقریر نبوی کہا جاتا ہے۔

مرفوع کی تقسیم

مرفوع کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) صریحی (۲) حکمی، پھر دونوں کی تین تین قسمیں ہیں، اس طرح کل اقسام چھ ہو جاتے ہیں، جو کہ حسب ذیل ہیں: (۱) مرفوع قولی صریحی (۲) مرفوع فعلی صریحی (۳) مرفوع تقریری صریحی (۴) مرفوع قولی حکمی (۵) مرفوع فعلی حکمی، (۶) مرفوع تقریری حکمی۔

مرفوع قولی صریحی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہو اور اس سند سے آپ ﷺ کا کوئی صریح قول نقل کیا گیا ہو، مثلاً یہ کہ صحابی کہے: سمعت رسول اللہ ﷺ يقول كذا

یا حدثنار رسول اللہ ﷺ بكذا یا کوئی بھی راوی، خواہ صحابی ہو یا ان کے علاوہ یہ کہے: قال رسول اللہ ﷺ كذا یا عن رسول اللہ ﷺ أنه قال كذا یا صحابی کہے: أخبر نار رسول اللہ ﷺ كذا۔ یہ اور ان جیسے دوسرے الفاظ۔

مرفوع قولی صریحی کی مثال

عن رافع بن خدیج قال: سمعت رسول اللہ ﷺ يقول: أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر، قال أبو عيسى: حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح. (ترمذی ۳۰/۱)
عن أبي هريرة قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا أقيمت الصلاة، فلا تأتوها وأنتم تسعون، ولكن اتوها وأنتم تمشون، وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا (ترمذی ۷۵/۱)
عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: إذا نعس أحدكم يوم الجمعة، فليتحول عن مجلسه ذلك. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. (ترمذی ۱۱۸/۱)

فوائد: ”ثم الإسناد“ یہاں سے سند اور متن کی تعریفیں ذکر کی گئی ہیں، شرح نخبہ ص ۶/۶ پر ان کا بیان ہو چکا ہے اور ان سے متعلقہ مباحث اسی مقام کی شرح کے ذیل میں گذر چکے ہیں، اس لیے یہاں ان سے تعرض نہیں کیا گیا ہے؛ البتہ یہ جاننا ضروری ہے کہ آیا متن صحابی کا یہ قول: قال رسول اللہ ﷺ كذا ہے، یا اس کے بعد جو قول آپ ﷺ کا نقل کیا جاتا ہے، وہ متن ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے: کچھ لوگوں کا رجحان پہلی رائے کی طرف ہے؛ جب کہ کچھ حضرات نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، مصنف کا رجحان دوسری طرف معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ انھوں نے متن کی تعریف میں ”غایۃ“ کا لفظ بڑھایا ہے، جس کا معنی مقصود اور غرض ہے اور ظاہری بات ہے کہ مقصود آپ ﷺ کا قول ہے۔ یہ اختلاف علامہ طیبی نے ذکر کیا ہے۔ (الخلاصة فی أصول الحديث ص ۳۳)

”یقتضی لفظہ“ ضمیر مجرور اسناد کی طرف راجع ہے اور یہ اضافت ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے ہے، تقدیر عبارت ہے: ”ویقتضی اللفظ المذكور بعد الإسناد، وهو لفظ المتن۔“
”تصریحاً أو حکماً“ یہ ”یقتضی لفظہ“ کی نسبت سے تمیز واقع ہے، جیسا کہ ”نفسا“

”طاب زید نفساً“ کے اندر۔

وَمَثَالُ الْمَرْفُوعِ مِنَ الْفِعْلِ تَصْرِيحًا أَنْ يَقُولَ الصَّحَابِيُّ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ كَذَا، أَوْ يَقُولَ هُوَ أَوْ غَيْرُهُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ كَذَا. وَمَثَالُ الْمَرْفُوعِ مِنَ التَّقْرِيرِ تَصْرِيحًا: أَنْ يَقُولَ الصَّحَابِيُّ: فَعَلْتُ بِحَضْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ كَذَا، أَوْ يَقُولَ هُوَ أَوْ غَيْرُهُ: فَعَلَ فُلَانٌ بِحَضْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ كَذَا، وَلَا يُذَكَّرُ انْكَارُهُ لِذَلِكَ.

ترجمہ: مرفوع فعلی صریحی کی مثال صحابی کا یہ قول ہے: میں نے آپ ﷺ کو ایسا کرتے دیکھا، یا صحابی یا غیر صحابی کا یہ قول ہے: آپ ﷺ ایسا کرتے تھے۔ مرفوع تقریری صریحی کی مثال صحابی کا یہ قول ہے: میں نے آپ ﷺ کے سامنے ایسا کیا، یا صحابی یا غیر صحابی کا یہ قول ہے: آپ ﷺ کے سامنے فلاں نے ایسا کیا اور (دونوں صورتوں میں) اس پر آپ ﷺ کا نکیر فرمانانہ ذکر کیا جائے۔

مرفوع فعلی صریحی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہو اور سند سے آپ ﷺ کا کوئی صریح عمل نقل کیا گیا ہو۔ مثلاً یہ کہ صحابی کہے: ”رأيت رسول الله ﷺ فعل كذا. یا کوئی بھی راوی، خواہ صحابی ہو یا غیر صحابی، یہ کہے: كان رسول الله ﷺ يفعل كذا. یہ اور ان جیسے الفاظ۔

مرفوع فعلی صریحی کی مثال

عن المغيرة بن شعبه رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ هِمَا. (ترمذی ۲۸/۱)
عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يصلي على الخُمرة قال أبو عيسى: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح (ترمذی ۷۵/۱)

مرفوع تقریری صریحی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہو اور اس سند سے آپ ﷺ کی کوئی صریح تقریر منقول ہو۔ جیسے: صحابی یہ کہے: فعلت بحضرة النبي ﷺ كذا اور آپ ﷺ کا اس پر تکثیر فرمانا ذکر نہ کرے۔ اسی طرح صحابی یا غیر صحابی یہ کہے: فعل فلان بحضرة النبي ﷺ اور آپ ﷺ کا اس پر تکثیر فرمانا ذکر نہ کرے۔ اسی طرح کوئی یہ کہے: فعل كذا بحضرة النبي ﷺ اور آپ ﷺ کا انکار فرمانا ذکر نہ کیا جائے۔ یہ اور ان جیسے الفاظ۔

مرفوع تقریری صریحی کی مثال

عن المغيرة بن شعبه قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقرعون بابه بالأظافير. (معرفة علوم الحديث ص ۱۹-الأدب المفرد ۲/۵۱۵)

عن ابن عباس قال: أكل الضب على مائدة رسول الله ﷺ (ترمذي ۱/۲)

ومثال المرفوع من القول حُكْمًا لا تصريحًا: ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن الإسرائيليات مالا مجال للاجتهاد فيه، ولاله تعلق ببيان لغة أو شرح غريب، كالإخبار عن الأمور الماضية من بدء الخلق، وأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أو الآتية، كالملاحم والفتن وأحوال يوم القيامة، وكذا الإخبار عما يحصل بفعله ثواب مخصوص، أو عقاب مخصوص. وإنما كان له حكم المرفوع لأن إخباره بذلك يقتضي مخبراً له، ومالاً مجال للاجتهاد فيه يقتضي موقفاً للقائل به، ولا موقف للصحابة إلا النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، أو بعض من يخبر عن الكتب القديمة، فلهذا وقع الاختيار عن القسم الثاني، وإذا كان كذلك، فله حكم مالو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، فهو مرفوع؛ سواء كان ممن سمعه منه أو عنه بواسطة.

تو جمعہ: مرفوع قولی حکمی نہ کہ صریحی کی مثال یہ ہے کہ وہ صحابی جو بنی اسرائیل کی کتابوں اور ان کے علماء سے نقل نہ کرتا ہو، ایسی بات کہے جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو اور لغت کی وضاحت یا مشکل الفاظ کی تشریح سے بھی اس کا تعلق نہ ہو، جیسے: گزری ہوئی چیزوں یعنی ابتداء آفرینش اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے واقعات کی خبر دینا، یا آئندہ ہونے والی چیزوں کی خبر دینا، جیسے: جنگیں، فتنے اور قیامت کے دن کے احوال، اسی طرح ایسی چیزوں کی خبر دینا جن کے کرنے پر مخصوص ثواب یا مخصوص عذاب مرتب ہو اور اس حدیث کے لیے مرفوع کا حکم اس لیے ہوگا کہ صحابی کا مذکورہ چیزوں کی خبر دینا تقاضہ کرتا ہے کہ ان کا کوئی مخبر ہو اور جن چیزوں میں اجتہاد کو کوئی دخل نہ ہو وہ بھی تقاضہ کرتی ہیں کہ ان کے کہنے والے کو کوئی بتانے والا ہو اور صحابی کو بتانے والے صرف آپ ﷺ ہیں اور بعض وہ لوگ ہیں جو قدیم کتابوں سے نقل کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ دوسری قسم سے احتیاط برتی گئی ہے اور جب معاملہ ایسا ہے، تو اس حدیث کا حکم اس حدیث کی طرح ہے جس میں صحابی نے یہ کہا ہو کہ آپ ﷺ نے کہا: لہذا وہ حدیث مرفوع ہوگی، خواہ اس کو براہ راست آپ ﷺ سے سنا ہو یا ان سے کسی واسطے سے سنا ہو۔

مرفوع قولی حکمی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند صراحۃً کسی ایسے صحابی تک پہنچتی ہو جو بنی اسرائیل کی کتابوں یا ان کے علماء سے نقل نہ کرتے ہوں اور اس سند سے ایسی بات نقل کی گئی ہو جس کا اجتہاد سے کوئی تعلق نہ ہو، کسی لفظ کا وہ معنی نہ ہو اور الفاظ غریبہ و مشککہ کی توضیح نہ ہو۔

شرح تعریف

مرفوع قولی حکمی کے متحقق ہونے کے لیے تین قیود ہیں: ایک یہ کہ اس حدیث کی سند ایسے صحابی تک پہنچتی ہو، جو بنی اسرائیل کی کتابوں اور ان کے علماء سے نہ براہ راست اخذ کرتے ہوں اور نہ کسی واسطے سے؛ لہذا اگر بنی اسرائیل کی کتب اور علماء سے اخذ کرنے والے کسی صحابی

تک سند پہنچے، تو ان کا قول ”مرفوع حکمی“ نہیں ہوگا۔ جیسے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو جنگ یرموک میں اہل کتاب کی بہت سی کتب ہاتھ لگ گئی تھیں، وہ ان میں سے دیکھ کر امور مغیبہ کی خبریں دیا کرتے تھے، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات ان کے شاگرد کہتے:

حَدَّثَنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا تَحْدِثْنَا عَنْ الصَّحِيفَةِ.

اسی طرح حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اہل کتاب کے بڑے علماء میں سے تھے، اسلام لانے کے بعد کتب بنی اسرائیل سے بعض باتیں بیان کیا کرتے تھے؛ لہذا ان دونوں حضرات پر جس حدیث کی سند منتهی ہو وہ حدیث مرفوع حکمی نہیں ہوگی؛ ہر چند کہ وہ باتیں اجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی ہوں۔ دوسری قید یہ ہے کہ وہ بات ایسی ہو جو اجتہاد سے نہیں بولی جاسکتی ہو؛ لہذا اگر اجتہاد سے کہی جانے والی بات ہوگی، تو وہ حدیث مرفوع حکمی نہیں ہوگی۔ تیسری قید یہ ہے کہ وہ بات کسی مشکل لفظ کی تشریح یا حدیث مشکل کی توضیح سے تعلق نہ رکھتی ہو؛ لہذا اگر وہ بات اس طرح کی ہوگی، تو وہ بھی حکماً مرفوع نہیں ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ جس حدیث میں مذکورہ تینوں شرطیں موجود ہوں، وہ حکماً مرفوع ہوگی، جیسے: اسرائیلیات سے نقل نہ کرنے والا صحابی، عالم کی تخلیق کی ابتدا، انبیاء کرام کی حکایات و واقعات اور ان کے علاوہ دوسرے گزشتہ امور کی خبر دے، اسی طرح آئندہ ہونے والے امور مثلاً جنگیں، فتنے اور قیامت کے احوال وغیرہ کی خبر دے، نیز کسی کام کے کرنے یا ترک کرنے پر مخصوص ثواب یا مخصوص عذاب کی خبر دے، یہ تمام امور حکماً مرفوع ہوں گے۔ مخصوص کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ مطلق ثواب اور عذاب کی خبر دینا اجتہاد سے ہو سکتا ہے۔

قول مذکور کے حکماً مرفوع ہونے کی دلیل

جو حدیث مذکورہ تینوں قیود سے مقید ہو، وہ حکماً مرفوع اس لیے ہوگی کہ اس صحابی کا گزشتہ امور؛ بلکہ ایسی چیزوں کی خبر دینا جن کا اجتہاد سے تعلق نہ ہو، تقاضہ کرتا ہے کہ ان کو کوئی خبر دینے والا ہو اور صحابہ کو خبر دینے والے صرف دو لوگ ہیں: ایک آپ ﷺ اور دوسرے اہل کتاب کی کتب سے اخذ کرنے والے یا تو براہ راست یا کوئی دوسرا اور قسم ثانی کو ”الذی لم یأخذ عن

الا اسرائیلیات“ کی قید کے ذریعہ خارج کر دیا گیا ہے؛ لہذا متعین ہو گیا کہ صحابی کو وہ بات آپ ﷺ ہی نے بتائی ہوگی، نتیجہ یہ کہ وہ بات اسی طرح مرفوع ہوگی جس طرح کہ صحابی جب یہ کہتا ہے کہ آپ ﷺ نے ایسا کہا، تو وہ بات مرفوع ہوتی ہے۔

رہا یہ سوال کہ یہ کیا ضروری ہے کہ: صحابی نے وہ بات آپ ﷺ ہی سے سنی ہو، یہ عین ممکن ہے کہ اس نے کسی دوسرے صحابی سے سنا ہو، تو حکماً مرفوع کیسے ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خواہ آپ ﷺ سے براہ راست سنا ہو یا کسی صحابی کے واسطے سے سنا ہو، بہر صورت وہ بات مرفوع ہوگی؛ کیوں کہ امت کا اتفاق ہے کہ تمام صحابہ عادل و ثقہ ہیں، اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ آپ ﷺ کی طرف وہ جھوٹ منسوب کریں۔

مرفوع قولی حکمی کی مثال

عن ابن مسعود قال: من أتى ساحراً أو عرافاً، فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم. (مسند الإمام أحمد بن حنبل ۴۲۹/۲)

عن أبي هريرة قال: من لم يحب الدعوة، فقد عصى الله ورسوله: (الصحيح لمسلم)

عن، عمار بن ياسر قال: من صام اليوم الذي يشك فيه، فقد عصى أبا القاسم ﷺ (ترمذی ۱۴۸/۱)

فوائد: ”ما یقول“ ما مصدریہ ہے اور ”الذی“ صحابی کی صفت ہے اور ”مالا مجال“ ”یقول“ کا مقولہ ہے۔ ترکیب میں مفعول بہ واقع ہے۔ ”کا إخبار“ یہ مثال ہے اس چیز کی جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو۔

”من بدء الخلق“ یہ اور اس کے مابعد امور ماضیہ کا بیان ہے اور ”الآتية“ کا عطف ”الماضية“ پر ہے۔ ”و کذا إخبار“ یہ بھی مالا مجال فیہ کی مثال ہے۔

”وإنما كان له“ اسرائیلیات سے اخذ نہ کرنے والے صحابی کا وہ قول جس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو وہ حکماً مرفوع کیوں ہوگا؟ یہ اسی کی دلیل ہے۔

”بذلك“ اس کا مشارالیه امور ماضیہ اور امور آتیہ ہے اور ”مالا مجال“ تعمیم بعداً تخصیص ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صحابی کا صرف امور ماضیہ و آتیہ کی خبر دینا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ اس کو کوئی بتانے والا ہو؛ بلکہ ہر اس چیز کی خبر دینا جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو، تقاضہ کرتا ہے کہ اس کو کوئی بتانے والا ہے۔ یہ صغریٰ ہے اور اس کے بعد کبریٰ مذکور ہے۔

ومثال المرفوع من الفعل حُكْمًا: أَنْ يَفْعَلَ الصَّحَابِيُّ
مالا مجال للاجتهاد فيه، فَيَنْزِلُ عَلَى أَنْ ذَلِكَ عِنْدَهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي
صَلَاةِ عَلِيٍّ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - فِي الْكُسُوفِ: فِي كُلِّ رَكْعَةٍ أَكْثَرُ
مِنْ رُكُوعَيْنِ. ومثال المرفوع من التقرير حُكْمًا: أَنْ يُخْبَرَ الصَّحَابِيُّ
أَنَّهُمْ كَانُوا يَفْعَلُونَ فِي زَمَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ
وَسَلَّمَ كَذَا، فَإِنَّهُ يَكُونُ لَهُ حُكْمُ الْمَرْفُوعِ مِنْ جِهَةِ أَنْ الظَّاهِرَ
اطْلَاعُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ عَلَى ذَلِكَ،
لِتَوْفَرَدُوا عِيَهُمْ عَلَى سُؤَالِهِ عَنْ أُمُورِ دِينِهِمْ، وَلَأَنَّ ذَلِكَ الزَّمَانَ زَمَانُ
نُزُولِ الْوَحْيِ؛ فَلَا يَقَعُ مِنَ الصَّحَابَةِ فَعْلُ شَيْءٍ وَيَسْتَمِرُّونَ عَلَيْهِ
إِلَّا وَهُوَ غَيْرُ مَمْنُوعِ الْفِعْلِ، وَقَدْ اسْتَدَلَّ جَابِرٌ وَأَبُو سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ
تَعَالَى عَنْهُمَا عَلَى جَوَازِ الْعَزْلِ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَفْعَلُونَهُ، وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ،
وَلَوْ كَانَ مِمَّا يُنْهَى عَنْهُ، لَنَهَى عَنْهُ الْقُرْآنُ.

ترجمہ: مرفوع فعلی حکمی کی مثال یہ ہے کہ صحابی ایسا کام کرے جس میں اجتہاد کو کوئی دخل نہ ہو، تو اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ فعل صحابی کے نزدیک آپ ﷺ سے ماخوذ ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے نماز کسوف کے متعلق فرمایا کہ ہر رکعت میں دو سے زیادہ رکوع ہیں۔ مرفوع تقریری حکمی کی مثال یہ ہے کہ صحابی خبر دے کہ صحابہ کرام آپ ﷺ کے زمانے میں ”ایسا“ کرتے تھے، تو وہ حکما مرفوع ہوگا، اس وجہ سے کہ اس سے آپ ﷺ کا واقف ہونا ظاہر ہے؛ اس لیے کہ صحابہ کرام کو اپنے دینی امور سے متعلق، آپ

ﷺ سے پوچھنے کے بکثرت تقاضے پیش آتے تھے اور اس وجہ سے بھی کہ وہ زمانہ وحی کے اترنے کا زمانہ تھا؛ اس لیے صحابہ سے جس کام کا صدور دائمی طور سے ہو وہ ممنوع نہیں ہو سکتا ہے؛ چنانچہ حضرت جابر اور حضرت ابوسعیدؓ نے عزل کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام عزل کرتے تھے جب کہ قرآن کریم کا نزول ہو رہا تھا، اگر وہ منہی عنہ ہوتا، تو یقیناً قرآن اس سے منع کر دیتا۔

مرفوع فعلی حکمی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند صراحۃً کسی صحابی تک پہنچتی ہو، (یہر چند کہ حکم آپ ﷺ تک پہنچتی ہو) اور اس سند سے صحابی کا ایسا عمل نقل کیا گیا ہو جس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، گویا صحابی کا وہ کام کرنا آپ ﷺ کے عمل کو دیکھ کر ہی ہوگا، اس لیے وہ فعل حکم مرفوع ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال وارد ہوتا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ صحابی کا ایسا کام کرنا جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو، آپ ﷺ کے عمل ہی کو دیکھ کر ہو؟ یہ بھی تو ممکن ہے کہ آپ ﷺ کے قول سے وہ عمل ماخوذ ہو، اس وقت اس کا نام مرفوع فعلی کیوں کر رکھنا درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں دو چیزوں کا احتمال ہو، وہاں ادنیٰ کو اختیار کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ متیقن ہوتا ہے اور قول و فعل میں سے چوں کہ فعل ادنیٰ ہے؛ اس لیے فعل ہونے ہی کو اختیار کیا جائے گا۔

مرفوع فعلی حکمی کی مثال

مصنفؒ کے بیان کے مطابق اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کسوف کے اندر ہر رکعت میں دو سے زیادہ رکوع کیے تھے، یہ ایسا فعل ہے جو اجتہاد سے نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لیے امام شافعیؒ فرمایا کہ یہ مرفوع ہے اور اسی پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی۔

راقم عرض کرتا ہے کہ یہ ان کا قدیم مسلک ہو سکتا ہے، جدید مسلک یہ ہے کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہوں گے، یہی امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کا مسلک ہے؛ جب کہ حنفیہ کے نزدیک عام نماز کی طرح ہر رکعت ایک ہی رکوع پر مشتمل ہے۔

مرفوع تقریری حکمی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند صراحۃً کسی صحابی تک پہنچتی ہو اور اس سند سے یہ منقول ہو کہ صحابہ آپ ﷺ کے زمانہ میں ”فلاں کام“ کرتے تھے۔ یعنی اس فعل کے کیے جانے کو آپ ﷺ کے زمانے کی طرف منسوب کیا جائے، آپ ﷺ کی ذات کی طرف نہ منسوب کیا جائے۔

اس کے مرفوع ہونے کی وجہ

اس کی دو وجہیں ہیں: ایک یہ کہ چوں کہ صحابہ کرام کو آپ ﷺ سے اپنے دینی امور کے متعلق سوال کرنے کی بکثرت ضرورت پیش آتی تھی، کوئی بھی نیا مسئلہ درپیش ہوتا، صحابہ کرام آپ ﷺ سے اس کا حکم شرعی پوچھتے تھے، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ ”اس کام“ کے متعلق بھی آپ ﷺ سے سوال، انھوں نے ضرور کیا ہوگا اور آپ ﷺ اس کام سے واقف ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ اس کام کے بارے میں انھوں نے آپ ﷺ سے سوال نہیں کیا ہوگا، پھر بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ صحابہ کرام کسی کام کو دائمی طریقے سے کرتے رہیں اور وہ ناجائز ہو؛ کیوں کہ وہ زمانہ نزول وئی کا زمانہ تھا، اگر خود صحابہ کرام نہ سوال کریں، تو اللہ تعالیٰ ان کے اس کام سے آپ ﷺ کو ضرور آگاہ کر دیں، اس لیے یقیناً بہر صورت آپ ﷺ اس کام سے واقف ہیں۔

مرفوع تقریری حکمی کی مثال

کننا عززل والقراں ینزل. (متفق علیہ)

چنان چہ حضرت جابر اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما نے عزل کے جواز پر اسی چیز سے

استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام نزول قرآن کریم کے زمانے میں عزل کیا کرتے تھے، جس سے معلوم ہوا کہ عزل جائز ہے؛ کیوں کہ اگر وہ جائز نہ ہوتا، تو قرآن کریم میں اس کی ممانعت ضرور نازل ہو جاتی۔

کننا کل لحوم الخیل علی عهد رسول اللہ ﷺ (رواہ النسائی وابن ماجہ)
فوائد: ”فی الکسوف“ علامہ بقائیؒ نے فرمایا کہ لفظ کسوف مصنف کا وہم ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ مثال نماز زلزلہ سے متعلق ہے۔

راقم عرض کرتا ہے کہ یقیناً یہ وہم ہے؛ اس لیے کہ امام بیہقی شافعی نے اپنی کتاب ”السنن الکبریٰ ۳/۳۳۰“ میں حضرت علیؓ کے متعلق ذکر کیا ہے کہ انھوں نے نماز کسوف پڑھائی اور اس میں ایک سے زیادہ رکوع کا ہر رکعت میں تذکرہ ہے؛ لیکن امام شافعیؒ کا اس عمل سے استدلال کرنا نہیں ذم کر کیا ہے، جب کہ آگے جا کر ”۳/۳۳۳“ پر امام شافعیؒ کی سند سے روایت کیا ہے: عن عباد عن عاصم الأحول عن قزعة عن عليؓ أنه صلى في زلزلة، ست ركعات في أربع سجعات، خمس ركعات وسجدين في ركعة، وركعة وسجدين في ركعة، قال الشافعي: لو ثبت هذا الحديث عند ناعن عليؓ، لقلنا به۔

یہ روایت نماز زلزلہ سے متعلق ہے اور اس میں امام شافعیؒ کا حضرت علیؓ کے عمل سے استدلال کرنا ذکر کیا گیا ہے۔ وہم کی ایک تو یہ دلیل ہوئی، دوسری دلیل یہ ہے کہ نماز کسوف سے متعلق تو خود آپ ﷺ سے صراحۃً مسلم شریف اور ترمذی شریف وغیرہ کتب حدیث میں متعدد روایتیں منقول ہیں، پھر حضرت علیؓ کے عمل سے استدلال کی ضرورت ہی کیا ہے؟

”ویستمرّون علیہ“ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر صحابہ کسی کام کو بطور ہمدردت کریں؛ جیسے: عمرو بن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے بعض صحابہ کرام کا نماز پڑھنا، جب کہ وہ نابالغ تھے، تو اغلب یہی ہوگا کہ آپ ﷺ اس پر مطلع نہیں ہوئے؛ لہذا وہ حکماً مرفوع نہیں ہوگا۔

وَيَلْتَحِقُ بِقَوْلِي: ”حُكْمًا“ مَا وَرَدَ بِصِغَةِ الْكِنَايَةِ فِي مَوْضِعِ الصِّيغِ
 الصَّرِيحَةِ، بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ،

كَقَوْلِ التَّابِعِيِّ عَنْ الصَّحَابِيِّ: يَرْفَعُ الْحَدِيثَ، أَوْ يَرَوِيهِ، أَوْ يَنْمِيهِ، أَوْ رَوَايَةً، أَوْ يَبْلُغُ بِهِ، أَوْ رَوَاهُ، وَقَدْ يَفْتَصِرُونَ عَلَى الْقَوْلِ مَعَ حَذْفِ الْقَائِلِ، وَيُرِيدُونَ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، كَقَوْلِ ابْنِ سِيرِينَ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ: "تُقَاتِلُونَ قَوْمًا الْحَدِيثَ". وَفِي كَلَامِ الْخَطِيبِ أَنَّهُ اصْطِلَاحٌ خَاصٌّ بِأَهْلِ الْبَصْرَةِ.

ترجمہ: اور میرے قول: ”حکما“ کے ساتھ وہ حدیثیں بھی شامل ہیں جو الفاظ کنایہ کے ساتھ منقول ہوں، ایسے الفاظ کے بجائے جو آپ ﷺ کی طرف نسبت میں صریح ہوں، جیسے: صحابی سے روایت کرتے ہوئے تابعی کا یہ قول: ”یرفع الحدیث“ یا ”یرویه“ یا ”ینمیه“ یا ”روایۃ“ یا ”یبلغ به“ یا ”رواه“۔ بسا اوقات روات قائل کو حذف کر کے قول پر اکتفا کرتے ہیں اور قائل سے آپ ﷺ کو مراد لیتے ہیں، جیسے: محمد بن اسیرین کا قول: عن أبي هريرة قال قال: تقاتلون قوما الحديث. خطیب بغدادی کے کلام میں یہ ہے کہ قائل کو حذف کر کے آپ ﷺ مراد لینا اہل بصرہ کی مخصوص اصطلاح ہے۔

مرفوع کے کنائی الفاظ

مرفوع حکمی کی چند صورتوں کا ماقبل میں بیان ہو چکا، جیسے: کتب بنی اسرائیل سے اخذ نہ کرنے والے صحابی کا ایسا قول جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو، صحابی وغیرہ کا ایسا فعل جو اجتہاد سے نہ کیا جاسکتا ہو اور صحابی وغیرہ کا آپ ﷺ کے زمانے کی طرف نسبت کرتے ہوئے کسی کام کی خبر دینا۔ ان کے علاوہ وہ حدیثیں بھی حکما مرفوع ہیں جو ایسے الفاظ سے مروی ہوں، جن کے ذریعہ محدثین مرفوع ہونے کا کنایہ کرتے ہوں، مثلاً تابعی صحابی سے روایت کرتے ہوئے مندرجہ ذیل ان الفاظ میں سے کوئی لفظ کہے، تو ان الفاظ سے جو حدیثیں مروی ہوں، وہ مرفوع حکمی ہوں گی، وہ الفاظ یہ ہیں: یرفع الحدیث، ینمیه، یبلغ به، یرویه، روایۃ، رواہ، انھیں الفاظ کو مرفوع کے کنائی الفاظ کہتے ہیں۔

مثالیں: سعید بن جبیر عن ابن عباس: الشفاء في ثلاث: شربة عسل، وشرطة

محکم، وکیۃ نار، وأنھی أمتی عن الکی، رفع الحدیث (الکفایۃ فی علم الروایۃ ص ۴۱۵) یہ ماضی کا صیغہ ہے، یہی حکم ہوگا اگر ”رفع الحدیث“ کہے، یا ”مرفوعاً“ کہے۔

مائلک عن أبي جازم عن سهل بن سعد قال: كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل يده اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة، قال أبو حازم: لأعلم إلا أنه ينمي ذلك. (الکفایۃ فی علم الروایۃ ص ۴۱۶)

عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة يبلغ به: الناس تبع لقريش. (الکفایۃ فی علم الروایۃ ص ۴۱۶)

سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رواية: الفطرة خمس. (الکفایۃ فی علم الروایۃ ص ۴۱۶) یہ مصدر ہے، یہی حکم ہوگا اگر بصیغہ مضارع: یرویہ، یا بصیغہ ماضی: ”رواه“ کہے۔

مرفوع حکمی کی ایک اور صورت

وہ صورت یہ ہے کہ راوی، صحابی کو ذکر کرنے کے بعد ”قال“ یا ”يقول“ یا ان جیسے الفاظ مکرر کہے؛ مگر ان کے فاعل کو حذف کر دے، مثلاً امام محمد بن سیرین نے فرمایا: عن أبي هريرة قال: قال: تقاتلون قوما صغارا لعين الحديث اور جیسے: أيوب عن محمد عن أبي هريرة قال: إذا اشتد الحر، فأبردوا عن الصلاة.

نیز یہ حدیثیں بھی اسی قبیل سے ہیں: شعبة أخبرني إدريس الأودي عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال: لا يصلي أحدكم وهو يجد الخبيث.

أبو المنيب العتكي عن ابن بريدة عن أبيه قال: قال: قال: الوتر حق، فمن لم يؤتر فليس منا. (الکفایۃ ص ۴۱۸)

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ اصطلاح اہل بصرہ کے ساتھ خاص ہے یا تمام روایات کو عام ہے؟ یعنی اس طریقے سے کوئی بھی راوی بیان کرے تو وہ حکماً مرفوع ہوگی یا صرف اہل بصرہ بیان کریں، تو حکماً مرفوع ہوگی۔ موسیٰ بن ہارون اور خطیب بغدادی کے کلام سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح اہل بصرہ کے ساتھ خاص ہے اور وہ بھی محمد بن سیرین کی احادیث میں، یعنی جب اہل بصرہ محمد بن سیرین کی حدیثوں میں صحابی کو ذکر کرنے کے بعد ”قال“ مکرر کہیں، تو وہ حکما مرفوع ہوگی، اگر دوسرے حضرات کہیں یا اہل بصرہ کہیں؛ مگر محمد بن سیرین کے علاوہ کی حدیثوں میں، تو وہ حدیث حکما مرفوع نہیں ہوگی، جیسے: اوپر ذکر کی ہوئی مثالوں میں آخر کی دو مثالیں خطیب بغدادی وغیرہ کے نزدیک حکما مرفوع نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ بیان کرنے والے اہل بصرہ نہیں ہیں اور نہ ابن سیرین کی حدیثیں ہیں، جب کہ پہلی دونوں مثالیں مرفوع ہوں گی۔

خطیب بغدادی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو بکر احمد بن محمد برقانی نے خطیب سے موسیٰ بن ہارون کا یہ قول ذکر کیا: ”جب حماد بن زید اور اہل بصرہ ”قال: قال“ کہیں، تو وہ مرفوع ہوگا۔“ اس پر خطیب بغدادی نے ابو بکر برقانی سے کہا: ”میرا خیال ہے کہ موسیٰ بن ہارون نے اپنے اس قول سے صرف ابن سیرین کی حدیثیں مراد لی ہیں۔“ تو ابو بکر برقانی نے کہا کہ معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تمہارا خیال ہے۔ اس پر خطیب بغدادی نے کہا کہ موسیٰ بن ہارون کے قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ محمد بن سیرین کا قول ہے: ”جو کچھ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کروں وہ مرفوع ہے۔“ (الکفایۃ فی علم الراویہ ص ۴۱۸)

جمہور کے نزدیک یہ اصطلاح عام ہے: کوئی بھی بیان کرے، خواہ بصرہ سے تعلق رکھتا ہو یا اس کے علاوہ سے اور خواہ محمد بن سیرین کی حدیث ہو یا ان کے علاوہ کسی اور کی، بہر صورت وہ حدیث حکما مرفوع ہوگی۔ علامہ زین الدین عراقی اور حافظ شمس الدین سخاوی نے اہل بصرہ کے ساتھ اس کو خاص کرنے پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ (فتح المغیث للسخاوی ۱/۱۵۱)

تنبیہ: مندرجہ بالا کلام سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ خطیب کے یہاں دو قید ہے: ایک بیان کرنے والے راوی کا اہل بصرہ میں سے ہونا، دوسرے ابن سیرین کی حدیث ہونا، جب یہ دونوں قید پائی جائیں، تو وہ حدیث حکما مرفوع ہوگی، جب کہ مصنف رحمہ اللہ نے صرف پہلی قید کی خطیب کی طرف نسبت کی ہے اور دوسری قید کو چھوڑ دیا ہے!!۔

وَمِنَ الصَّيَغِ الْمُحْتَمَلَةِ: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: "مِنَ السُّنَّةِ كَذَا"
 فَلَا كُثْرَ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ مَرْفُوعٌ، وَنَقَلَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِيهِ الْإِتِّفَاقَ، قَالَ:
 وَإِذَا قَالَهَا غَيْرُ الصَّحَابِيِّ، فَكَذَلِكَ مَا لَمْ يُضَفْهَا إِلَى صَاحِبِهَا، كَسُنَّةِ
 الْعُمَرَيْنِ، وَفِي نَقْلِ الْإِتِّفَاقِ نَظَرٌ؛ فَعَنِ الشَّافِعِيِّ فِي أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ
 قَوْلَانِ، وَذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ غَيْرُ مَرْفُوعٍ أَبُو بَكْرٍ الصِّيرَفِيُّ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ،
 وَأَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ مِنَ الْحَنْفِيَّةِ، وَابْنُ حَزْمٍ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ. وَاحْتَجُّوا
 بِأَنَّ السُّنَّةَ تَرَدَّدُ بَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ
 وَبَيْنَ غَيْرِهِ. وَأُجِيبُوا بِأَنَّ احْتِمَالَ إِرَادَةِ غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ بَعِيدٌ. وَقَدْ رَوَى الْبُخَارِيُّ فِي "صَحِيحِهِ"
 فِي حَدِيثِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ فِي
 قِصَّتِهِ مَعَ الْحِجَّاجِ حَيْثُ قَالَ لَهُ: "إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ السُّنَّةَ، فَهَجِّرْ
 بِالصَّلَاةِ". قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَقُلْتُ لِسَالِمٍ: أَفَعَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: "وَهَلْ يَعْنُونَ بِذَلِكَ إِلَّا سُنَّتَهُ ﷺ؟" فَنَقَلَ
 سَالِمٌ - وَهُوَ أَحَدُ الْفُقَهَاءِ السَّبْعَةِ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، وَأَحَدُ الْحَفَاطِ
 مِنَ التَّابِعِينَ - عَنِ الصَّحَابَةِ أَنَّهُمْ إِذَا أَطْلَقُوا السُّنَّةَ لَا يُرِيدُونَ بِذَلِكَ
 إِلَّا سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ.

ترجمہ: مرفوع کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں سے صحابی کا قول: "من السنة كذا" ہے،
 چنانچہ اکثر اس پر متفق ہیں کہ وہ قول (حکماً) مرفوع ہے۔ ابن عبد البر نے اس کے مرفوع
 ہونے میں (تمام کا) اتفاق نقل کیا ہے اور انھوں نے یہ بھی کہا ہے جب یہ کلمہ صحابی کے علاوہ
 کہے، تو بھی اسی طرح ہے؛ (مرفوع ہے) جب کہ صاحب سنت کی طرف نسبت نہ کرے، جیسے:
 حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی سنت؛ لیکن تمام کا اتفاق نقل کرنے میں اشکال ہے
 ؛ کیوں کہ اصل مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں اور ابو بکر شافعی صیرفی، ابو بکر رازی حنفی اور ابن
 حزم ظاہری کا مذہب بھی اس کے مرفوع نہ ہونے کا ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ لفظ سنت

آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے علاوہ؛ دونوں کے درمیان ۱۰ دائرے ہیں۔ ان کو جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ مراد لینے کا احتمال بعید ہے، چنانچہ امام بخاری نے اپنی ”صحیح“ میں ”ابن شہاب عن سالم عن أبيه“ کی سند سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے حجاج بن یوسف کے ساتھ واقعے میں روایت کیا ہے کہ حضرت سالم نے حجاج سے کہا: ”اگر تم سنت چاہتے ہو، تو نماز کو سخت گرمی کے وقت پڑھو۔“ (یعنی عصر کو ظہر ہی کے وقت میں پڑھو؛ کیوں کہ اس وقت عصر کے مقابلے میں گرمی سخت ہوتی ہے۔ یہ حاجیوں کے لیے میدان عرفات کا حکم ہے۔) ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں نے سالم سے کہا: کیا رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے؟ تو سالم نے جواب دیا کہ صحابہ سنت سے آپ ﷺ ہی کی سنت مراد لیتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ حضرت سالم جو کہ مدینے کے سات فقہاء اور حفاظ تابعین میں سے ایک ہیں، انھوں نے صحابہ سے نقل کیا کہ وہ جب سنت بولتے ہیں، تو اس سے آپ ﷺ کی سنت مراد لیتے ہیں۔

صحابی کا قول ”من السنة كذا“ مرفوع ہے یا موقوف

یہ قول ان الفاظ میں سے ہے جس میں مرفوع اور موقوف؛ دونوں ہونے کا احتمال ہے، اسی لیے اس کے حکم کے متعلق اختلاف ہوا ہے: جمہور کہتے ہیں یہ قول حکماً مرفوع ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول قدیم ہے، جب کہ ان کا قول جدید نیز ابو بکر صیرفی شافعی، ابو بکر رازی حنفی اور ابن حزم ظاہری کا قول یہ ہے کہ وہ مرفوع نہیں ہے۔

ابن عبد البر کا دعویٰ

انھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ وہ مرفوع ہے، اسی طرح انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر صحابی کے علاوہ کوئی یہ جملہ کہے، تو بھی بالاتفاق وہ مرفوع ہے، بشرطیکہ سنت والے کی طرف صریح نسبت نہ کرے، اگر اس کی طرف نسبت کر دے، مثلاً یہ کہے: ”من سنة أبي بكر كذا“ یا ”من سنة عمر كذا“ وغیرہ، تو وہ بالاتفاق مرفوع نہیں ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ دونوں مسئلوں میں ”بالاتفاق کا دعویٰ“ محل نظر ہے؛ کیوں کہ پہلے

ہی مسئلے میں امام شافعی سے دو قول منقول ہیں، یعنی اگر صحابی یہ جملہ کہے، تو امام شافعی کا قول قدیم ہر چند کہ مرفوع ہونے کا ہے؛ مگر قول جدید موقوف ہونے کا ہے، اسی طرح ابو بکر صیرفی شافعی، ابو بکر رازی حنفی اور ابن حزم ظاہری کا مسلک بھی موقوف ہونے کا ہے، تو پھر اتفاق کا دعویٰ کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اور جب پہلے مسئلے میں اتفاق نہیں ہے، تو دوسرے مسئلے میں بدرجہ اولیٰ اتفاق نہیں ہو سکتا ہے۔

موقوف کہنے والوں کی دلیل

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب سنت کا لفظ بولا جاتا ہے، تو صرف آپ ﷺ کی سنت نہیں مراد ہوتی ہے؛ بلکہ صحابہ کی سنت بھی مراد ہوتی ہے، گویا دونوں کی سنتوں کے درمیان دائر و سائر ہے اور جب موقوف ہونے کا بھی احتمال ہے، تو اس کو مراد لیا جائے گا، کیوں کہ وہ ادنیٰ ہے اور ادنیٰ متیقن ہوتا ہے۔

ان کی دلیل کا جواب

جواب یہ ہے کہ جب صحابہ ”من السنة کذا“ کہیں، تو آپ ﷺ کی سنت کو مراد لینے کا احتمال رائج اور قرین قیاس ہے اور آپ ﷺ کے علاوہ کی سنت کو مراد لینے کا احتمال مرجوح اور بعید از قیاس ہے؛ کیوں کہ صحابہ تو صرف آپ ﷺ کی سنت سے استدلال کرتے تھے اور ایک دوسرے سے اختلاف کی کوئی پرواہ نہیں کرتے تھے اور احتمال بعید اور مرجوح قابل التفات نہیں ہوتا ہے؛ لہذا آپ ﷺ کی سنت ہی مراد لینا متعین ہے؛ اس لیے وہ حکما مرفوع ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ آپ ﷺ کے علاوہ کی سنت کو مراد لینا بعید احتمال کیسے ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کی اس روایت کو پڑھا جائے، تو دلیل معلوم ہو جائے گی: روایت کا حاصل یہ ہے کہ حجاج بن یوسف ثقفی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے پوچھا کہ نويس ذی الحجہ کو موقوف عرفہ کی حالت میں آپ ﷺ کس طرح سے افعال ادا کرتے تھے؟ حضرت سالم بن عبداللہ جو وہیں موجود تھے، انھوں نے کہا کہ ”اگر تم سنت چاہتے ہو، تو نماز عصر کو سخت گرمی میں ظہر ہی

کے وقت میں پڑھو!“ اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ سالم نے سچ کہا، اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ سنت کی وجہ سے ظہر و عصر کو ایک ساتھ پڑھتے تھے۔ امام ابن شہاب زہری جو اس حدیث کے راوی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سالم سے پوچھا کہ کیا آپ ﷺ نے ایسا کیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ صحابہ سنت سے آپ ﷺ ہی کی سنت مراد لیتے ہیں۔ روایت پوری ہوئی۔ (الجامع الصحيح للبخاری ۱/۲۲۵)

اس روایت میں آپ دیکھیں کہ حضرت سالم جو مدینے کے سات فقہاء اور حفاظ حدیث میں سے ایک ہیں، صحابہ کے متعلق ذکر کرتے ہیں کہ جب بھی وہ سنت بولتے ہیں، تو آپ ﷺ کی ہی سنت مراد لیتے ہیں۔ لہذا حضرت سالم کا قول مذکور اس بات پر دلیل ہے کہ صحابی کا قول: ”من السنة کذا“ سے آپ ﷺ کے علاوہ کی سنت مراد لینا احتمال بعید ہے۔

مثالیں: عن عليّ قال: من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة. (أبو داؤد)

عن ابن مسعود قال: من السنة أن يخفي التشهد. قال أبو عيسى: حدث ابن مسعود حديث حسن غريب (الترمذی ۱/۶۵)

قال أبو قلابة عن أنس: من السنة إذا تزوج البكر على أئيب أقام عندها سبعا (متفق عليه)

يقول ابن الزبير: صف القدمين و وضع اليد على اليد من السنة. (أبو داؤد ۱۰/۱۱۰)

فوائد: ”ومن الصيغ المحتملة“ اس سے پہلے مرفوع حکمی کا بیان چل رہا تھا، یہ بھی اس کی ایک صورت ہے؛ مگر چوں کہ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، اس لیے اس کو علاحدہ بیان کیا ہے۔

”ونقل ابن عبد البر الاتفاق فيه“ ابن عبد البر سے پہلے امام بیہقی اور ان سے پہلے امام حاکم اس مسئلے میں اتفاق کا دعویٰ کر چکے ہیں؛ لہذا ان دونوں کا دعویٰ بھی محل نظر ہے۔ (النکت علی ابن الصلاح ص ۱۹۱ - فتح المغیث للسخاوی ۱/۱۲۷)

”وابن حزم“ ابوالحسن کرخی حنفی کا بھی یہی مسلک ہے، ابن حزم نے اپنے مسلک پر ایک

حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، دیکھئے! (الإحكام في أصول الأحكام ۲۵۴/۱)

”وہل یعنون“ شرح نخبہ کے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے؛ مگر بخاری شریف کے اکثر نسخوں میں ”وہل یتغون بذلك“ ہے، جب کہ بعض نسخوں میں ”یتغون في ذلك“ ہے، مصنف نے ”فتح الباری“ میں یہی دونوں نسخے ذکر کیے ہیں، علامہ عینی نے بھی ”عمدة القاری“ میں ان دونوں کے علاوہ نہیں ذکر کیا ہے؛ البتہ ملا علی قاری کی شرح نخبہ کے محقق نے فتح الباری کے حوالے سے ”یعنون“ ذکر کیا ہے؛ لیکن وہ کسی اور مقام پر ہو سکتا ہے، مذکورہ حدیث کی شرح میں نہیں ہے۔ فتدبر

”عن الصحابة“ یہ ”نقل“ سے متعلق ہے۔

”أحد الفقهاء السبعة“ مدینے میں کبار تابعین کی ایک جماعت تھی، جو اصحاب افتاء تھی، صحابہ کرام کے زمانے میں بھی ان کے فتاوے چلتے تھے، ان کی تعداد اکثر لوگوں کے نزدیک سات تھی، ”السبعة“ کے لفظ سے مصنف نے اسی طرف اشارہ کیا ہے، ان کے اسماء یہ ہیں: (۱) عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود (۲) عروہ بن الزبیر بن العوام (۳) قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق (۴) سعید بن المسیب بن حزن (۵) سلیمان بن یسار (۶) خارجہ بن زید بن ثابت (۷) اس میں اختلاف ہے: حضرت عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا: سالم بن عبد اللہ بن عمر۔ ابوالزناد نے کہا: ابوبکر بن عبد الرحمن بن ہشام۔ بعض لوگوں نے کہا: ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف۔

محمد بن یوسف حلبی یا حافظ ابوالحسن علی مالطی نے ان کے اسماء گرامی کو اس طرح نظم فرمادیا ہے ۔

ألا ! كل من لا يقتدي بأئمة ❀ فقسمة ضيزي عن الحق خارجة
فخذ ! هم عبید اللہ، عروہ، قاسم ❀ سعید، أبو بكر، سليمان، خارجة
یجی بن سعید نے ان کے تعداد بارہ بتائی ہے: (۱) سعید بن المسیب (۲) ابوسلمہ بن عبد الرحمن (۳) قاسم بن محمد (۴) سالم بن عبد اللہ (۵) خارجہ بن زید (۶) اسماعیل بن زید (۷) ابان بن عثمان بن عفان (۸) قبیصہ بن ذویب (۹) ضمیرہ بن عبد اللہ (۱۰) زید بن

عبداللہ (۱۱) عبید اللہ بن عبداللہ (۱۲) بلال بن عبداللہ۔ اس فہرست میں پہلے کے مقابلے میں حذف و اضافہ ہے۔

وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمْ: إِنْ كَانَ مَرْفُوعًا، فَلِمَ لَا يَقُولُونَ فِيهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؟ فَجَوَابُهُ أَنَّهُمْ تَرَكَوا الْجَزْمَ بِذَلِكَ تَوَرُّعًا وَاحتِطَاءً. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ: مِنَ السُّنَّةِ إِذَا تَزَوَّجَ الْبُكَرَ عَلَى الثَّيْبِ، أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا. أَخْرَجَاهُ فِي "الصَّحِيحِينَ". قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: لَوْ شِئْتُ لَقُلْتُ: إِنَّ أَنَسًا رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، أَيْ لَوْ قُلْتُ لَمْ أَكْذِبْ؛ لِأَن قَوْلَهُ: "مِنَ السُّنَّةِ" هَذَا مَعْنَاهُ؛ لَكِنَّ إِيْرَادَهُ بِالصَّيْغَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا الصَّحَابِيُّ أُولَى.

ترجمہ: رہا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ اگر صحابی کا قول: "من السنة کذا" مرفوع ہے، تو اس کے سلسلے میں روات "قال رسول اللہ ﷺ" صراحت کیوں نہیں کہتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے آپ ﷺ سے منقول ہونے پر ان کا جزم نہ کرنا تقویٰ اور احتیاط کی بنیاد پر ہے۔ اسی قبیل سے حضرت انسؓ سے نقل کرتے ہوئے ابو قلابہ کا یہ قول: "من السنة إذا تزوج البكر على الثيب، أقام عندها سبعا" ہے۔ بخاری و مسلم نے "صحیحین" میں اس کی تخریج کی ہے۔ ابو قلابہ نے کہا کہ اگر میں چاہتا، تو یہ کہہ دیتا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اس کو آپ ﷺ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، یعنی اگر میں کہتا، تو جھوٹا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ صحابی کے قول: "من السنة" کا معنی مرفوع ہونا ہی ہے؛ لیکن اس لفظ سے ذکر کرنا اولیٰ ہے جس سے صحابی نے بیان کیا ہو۔

جمہور پر ابن حزم کا اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ صحابی کا قول: "من السنة" حدیث مرفوع نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر وہ مرفوع ہوتا، تو بعد کے روات صراحتاً آپ ﷺ کی طرف نسبت کرتے ہوئے "قال رسول اللہ ﷺ" کہتے، "من السنة" کا لفظ نہیں کہتے؛ لیکن انھوں نے صورت اولیٰ نہیں

اختیار کی؛ بلکہ صورت ثانیہ اختیار کی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک وہ مرفوع نہیں ہے۔ (الإحكام في أصول الأحكام)

مصنف نے اپنے قول: ”فجوابہ“ سے اس جواب دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان روایات کا آپ ﷺ کی طرف صراحۃً نسبت نہ کرنے کی وجہ ان کے اعتقاد میں اس کا مرفوع نہ ہونا نہیں ہے؛ بلکہ اس کی وجہ احتیاط ہے، یعنی احتیاط سے کام لیتے ہوئے انھوں نے ”من السنة“ کے لفظ سے ذکر کیا ہے، صراحۃً آپ ﷺ کی طرف نسبت نہیں کی ہے؛ کیوں کہ یقیناً احتیاط اسی میں ہے کہ اپنے اساتذہ سے جس لفظ سے سنا ہو اسی میں ادا کر دیا جائے، اس کا معنی و مفہوم سمجھ کر روایت بالمعنی نہ کیا جائے؛ حتیٰ کہ محدثین نے یہاں تک احتیاط کیا ہے کہ اگر کسی لفظ کو اپنے استاذ سے غلط تلفظ میں سنا ہے، تو اس کو اسی طرح روایت کرتے ہیں۔

اس کی مثال ”صحیحین“ میں موجود ہے، حضرت ابو قلابہ کو یہ حدیث: ”إذ تزوج البکر علی الثیب أقام عندها سبعة“ حضرت انسؓ سے ”من السنة“ کے لفظ سے پہنچی، جب انھوں نے اس کو بیان کیا، تو اسی لفظ سے بیان کیا، آپ ﷺ کی طرف صراحۃً مرفوع نہیں کیا؛ لیکن پھر انھوں نے یہ وضاحت کی کہ اگر میں چاہتا، تو کہہ دیتا کہ حضرت انسؓ نے اس کو مرفوعاً بیان کیا ہے۔ (الجامع الصحيح للبخاری ۷۸۵/۲)

مصنف فرماتے ہیں کہ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر میں ایسا کہتا، تو جھوٹا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ”من السنة“ کا معنی مرفوع ہی ہے؛ لیکن میں نے اسی لفظ سے بیان کیا ہے جس لفظ سے حضرت انسؓ سے سنا ہے؛ کیوں کہ یہی اولیٰ ہے اور اسی میں احتیاط بھی ہے۔

فوائد: ”فجوابہ“ ایک جواب تو یہ ہے، مزید جوابات کیلئے دیکھئے! (النکت علی ابن الصلاح)

”ومن ذلك“ یہ احتیاطاً ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم“ نہ کہنے کی مثال ہے۔ ”من السنة إذ تزوج“ یعنی جب کوئی شخص ثیبہ کے نکاح میں رہتے ہوئے باکرہ سے شادی کرے، تو سنت یہ ہے کہ باکرہ کے پاس سات رات گزارے، پھر باری شروع کرے، امام شافعی کا مسلک اسی کے مطابق ہے، احناف کا مسلک ایسا نہیں ہے، اس کے لیے کتب فقہ و حدیث کی مراجعت کی جائے!

”ای لو قلت“ حضرت ابوقلابہ کا قول اس سے پہلے پورا ہو گیا، یہاں سے مصنف نے اس کی تشریح کی ہے۔

”لم اکذب“ یعنی میں جھوٹا نہیں ہوتا۔ یہ سمع سے واحد متکلم کا صیغہ۔ باب تفعیل سے واحد متکلم کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے؛ لیکن اس وقت فعل مجہول ہوگا۔

ومن ذلك قولُ الصحابيِّ: ”أَمِرْنَا بِكَذَا، أَوْ نَهِينَا عَنْ كَذَا“؛
فَالْخِلَافُ فِيهِ كَالْخِلَافِ فِي الَّذِي قَبْلَهُ؛ لِأَن مَطْلَقَ ذَلِكَ يَنْصَرِفُ
بِظَاهِرِهِ إِلَى مَنْ لَهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ، وَهُوَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى
آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ طَائِفَةٌ، وَتَمَسَّكُوا بِاحْتِمَالِ
أَن يَكُونَ الْمُرَادُ غَيْرَهُ، كَأَمْرِ الْقُرْآنِ، أَوِ الْإِجْمَاعِ، أَوْ بَعْضِ الْخُلَفَاءِ،
أَوِ الْإِسْتِنْبَاطِ. وَأُجِيبُوا بِأَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَوَّلُ، وَمَاعِدَاهُ مُحْتَمَلٌ؛
لَكِنَّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ مَرْجُوحٌ، وَأَيْضاً فَمَنْ كَانَ فِي طَاعَةِ رَئِيسٍ، إِذَا
قَالَ: ”أَمِرْتُ“ لَا يُفْهَمُ عَنْهُ أَنَّ أَمْرَهُ إِلَّا رَئِيسُهُ.

ترجمہ: اور رفع ووقف؛ دونوں کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں سے صحابی کا قول:
”أَمِرْنَا بِكَذَا“ یا ”نَهِينَا عَنْ كَذَا“ بھی ہے، چنانچہ اس قسم میں اسی طرح اختلاف ہے
جس طرح پہلی قسم کے اندر ہے؛ اس لیے کہ مطلق امر و نہی اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس
ذات کی طرف راجع ہوتا ہے، جس کو امر و نہی کا اختیار ہو اور ایسی ذات آپ ﷺ کی
ہے۔ اس مسئلے میں ایک جماعت کا اختلاف ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ
آپ ﷺ کے علاوہ کے مراد ہونے کا بھی احتمال ہے، جیسے: قرآن، یا اجماع یا کسی خلیفہ
یا اجتہاد کا حکم۔ ان کو یہ جواب دیا گیا کہ اصل پہلا ہی ہے اور اس کے علاوہ محتمل ہے؛ لیکن
وہ پہلے کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ نیز جو شخص کسی امیر کے ماتحت ہو، وہ جب یہ کہے کہ
”مجھے حکم ملا ہے“ تو اس قول سے اس کو حکم دینے والا اس کے امیر کے علاوہ کوئی اور نہیں
سمجھا جائے گا (بلکہ اس کا امیر ہی سمجھا جائے گا)

صحابی کا قول: ”أمرنا بكذا“ یا ”نہینا عن كذا“ مرفوع ہے یا موقوف؟

اگر کوئی صحابی کہے: أمرنا بكذا“ (ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے) یا کہے: ”نہینا عن كذا“ (ہمیں اس سے منع کیا گیا ہے) تو اس قول کے مرفوع اور موقوف؛ دونوں ہونے کا احتمال ہے، یعنی جہاں یہ احتمال ہے کہ وہ حکم مرفوع ہو، وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ موقوف ہو، یہی وجہ ہے کہ اس کے حکم میں اختلاف ہے: ابو بکر اسماعیلی اور ابو بکر صیرفی کہتے ہیں کہ اس کا حکم موقوف ہونا ہے؛ جب کہ جمہور کہتے ہیں کہ اس کا حکم مرفوع ہونا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسا کہ صحابی کے قول: من السنہ كذا“ کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، بعض لوگ موقوف کہتے ہیں؛ جب کہ جمہور مرفوع کہتے ہیں۔

جمہور کی دلیل

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب صحابی مطلق امر و نہی بولے، تو یہ امر و نہی اسی ذات کی طرف راجع ہوگا جس کو علی الاطلاق امر و نہی کا اختیار ہو؛ کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب لفظ مطلق بولا جائے، تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور ایسی ذات صحابی کے لیے آپ ﷺ کی ہے؛ لہذا صحابی کا یہ کہنا کہ ”مجھے یہ حکم دیا گیا“ یا ”مجھے اس سے منع کیا گیا“ آپ ﷺ ہی کی طرف راجع ہوگا یعنی اس چیز کا صحابی کو حکم دینے والے یا اس سے منع کرنے والے آپ ﷺ ہی ہوں گے، اس لیے یہ قول حکم مرفوع ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل

ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابی کے قول مذکور سے جہاں آپ ﷺ کے امر و نہی کا احتمال ہے، وہیں آپ ﷺ کے علاوہ کا امر و نہی مراد ہونے کا بھی احتمال ہے، مثلاً قرآن کا ”امرو نہی“ یا اجماع کا امر و نہی، یا کسی خلیفہ کا امر و نہی، یا اجتہاد کا امر و نہی اور جب دونوں کے امر و نہی کا احتمال ہے، تو مناسب یہ ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ کا امر و نہی مراد لیا جائے؛ کیوں کہ وہ

اقل درجہ ہے اور وہ قطعی ہوتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل کا جواب

مصنفؒ نے اس کا دو جواب دیا ہے: ایک تسلیمی اور دوسرا انکاری، پہلا جواب تسلیمی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کے علاوہ کا بھی امر وہی مراد ہونے کا احتمال ہے؛ لیکن یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ آپ ﷺ کا امر وہی مراد ہونے کا احتمال اصل ہے اور ان کے علاوہ کا امر وہی مراد ہونے کا احتمال فرع ہے اور فرع کا احتمال اصل کے احتمال کے مقابلے میں مرجوح ہوتا ہے؛ لہذا رائج کے رہتے ہوئے مرجوح کی طرف جانا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے وہ حکماً مرفوع ہوگا۔

دوسرا جواب انکاری ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کے علاوہ کا امر وہی مراد ہونے کا احتمال ہے؛ کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی امیر کے ماتحت ہو اور وہ یہ کہے کہ مجھے یہ حکم ملا ہے یا اس سے منع کیا گیا ہے، تو مخاطب اس سے یہی سمجھتا ہے کہ اس کو حکم دینے والا یا منع کرنے والا اس کا امیر ہے، کسی دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے اور صحابہ کرام کے امیر آپ ﷺ ہیں، تو صحابہ کا یہ کہنا کہ ہمیں یہ حکم ملا ہے یا ہمیں اس سے منع کیا گیا ہے، اس سے آپ ﷺ ہی کا امر وہی مراد ہوگا، اس لیے وہ حکماً مرفوع ہوگا۔

مثال: حضرت ام عطیہ کا قول ہے: أمر نأان نخرج في العيد بين العواتق وذوات الخدور، وأمر الحبيص أن يعتزلن مصلی المسلمین، متفق علیہ.

ونہیناعن اتباع الجنائز، متفق علیہ.

فوائد: ”لأن مطلق ذلك“ یہ جمہور کے دعویٰ کی دلیل ہے، تقدیر عبارت ہے: وإنما كان هذا القول مما حكمه الرفع لأن مطلق ذلك.

”وَأُجِيبُوا“ یہ فریق ثانی کی دلیل کا جواب اول ہے اور ”وَأَيْضًا“ سے جواب ثانی ہے۔ مناسب یہ تھا کہ مصنف جواب کی ترتیب اس کے برعکس رکھتے؛ کیوں کہ جواب میں

اصل انکار ہی ہے۔

إلا رئيسه“ الا بمعنى ”غیر“ ہے۔

وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ: يَحْتَمَلُ أَنْ يَظُنَّ مَالِيسَ بِأَمْرِ أَمْرًا، فَلَا
اِخْتِصَاصَ لَهُ بِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؛ بَلْ هُوَ مَذْكُورٌ فِيْمَا لَوْ صَرَّحَ فَقَالَ: أَمَرْنَا
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ بِكَذَاءٍ، وَهُوَ
احْتِمَالٌ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الصَّحَابِيَّ عَدْلٌ عَارِفٌ بِاللِّسَانِ، فَلَا يُطْلَقُ
ذَلِكَ إِلَّا بَعْدَ التَّحْقِيقِ.

ترجمہ: رہا کسی قائل کا یہ کہنا کہ صحابی نے کسی ایسی چیز کو امر خیال کر لیا ہو جو کہ درحقیقت
امر نہ ہو، تو یہ ظن اس مسئلے کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلکہ اس مسئلے میں مذکور ہے جب کہ صحابی
نے صراحتہ ”اُمرنا رسول اللہ ﷺ“ کہا ہو۔ اس ظن کا احتمال ضعیف احتمال ہے؛ اس لیے کہ
صحابی ثقہ اور لغت سے واقف ہے، تو وہ کسی چیز کو امر، تحقیق کے بعد ہی کہے گا۔

جمہور پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم صحابی کے قول: ”اُمرنا“ کے متعلق تسلیم بھی کر لیں کہ اس
سے آپ ﷺ کا امر مراد ہے، پھر بھی اس کا مرفوع ہونا قطعی نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ
صحابی نے آپ ﷺ سے کوئی بات سنی ہو جو کہ نفس الامر میں ”امر“ نہ ہو؛ مگر صحابی نے اس کو
امر خیال کر کے ”اُمرنا“ کہہ دیا ہو۔

اس اعتراض پر پہلی گزارش تو یہ ہے کہ صحابی کا غیر امر کو امر سمجھ بیٹھنے کا احتمال زیر بحث مسئلہ
یعنی ”اُمرنا“ (بصیغہ مجہول) کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ اگر صحابی صراحتہ ”اُمرنا رسول
اللہ ﷺ“ (بصیغہ معروف) کہے، تو اس صورت میں بھی داؤد ظاہری اور بعض متکلمین کہتے ہیں
کہ وہ مرفوع نہیں ہوگا، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے جو لفظ کہا ہے اس کو ذکر کریں؛ کیوں کہ یہ
احتمال ہے کہ صحابی نے غیر امر کو امر خیال کر لیا ہو۔

اس گزارش کے بعد جواب یہ ہے کہ یہ احتمال دونوں صورتوں میں بہت ہی ضعیف ہے؛

اس لیے کہ صحابی ثقہ ہے، وہ خلاف واقعہ بات ہرگز نہیں بیان کر سکتا ہے اور ماہر زبان بھی ہے، تو ممکن نہیں کہ غیر امر کو امر باور کر لے؛ بلکہ صحابی کا کسی چیز کو امر کہنا تحقیق کے بعد ہی ہوگا، خلاصہ یہ کہ صحابی کا قول: ”امرنا بكذا“ وغیرہ یقیناً مرفوع ہے۔

ومن ذلك قوله: ”كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا“ فله حُكْمُ الرِّفْعِ أَيْضًا، كَمَا تَقَدَّمَ.
ومن ذلك أَنْ يَحْكُمَ الصَّحَابِيُّ عَلَى فِعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ بِأَنَّهُ طَاعَةُ لِلَّهِ أَوْ
لِرَسُولِهِ أَوْ مَعْصِيَةٍ. كَقَوْلِ عَمَّارٍ: مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ، فَقَدْ
عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فله حُكْمُ الرِّفْعِ أَيْضًا؛ لِأَنَّ
الظَّاهِرَ أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا تَلَقَّاهُ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: رفع اور وقف کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں سے صحابی کا قول: ”کنانفعل کذا“ بھی ہے، اس کا حکم بھی (جمہور کے نزدیک) مرفوع ہونا ہے، جیسا کہ ماسبق کا حکم ہے اور انھیں الفاظ میں سے یہ ہے کہ صحابی کسی فعل پر یہ حکم لگائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی یا اس کے رسول کی اطاعت ہے، یا معصیت ہے، جیسے: حضرت عمارؓ کا یہ قول: جو شخص ایسے دن روزہ رکھے جس میں شک ہو کہ وہ رمضان کا دن ہے یا شعبان ہے، تو اس نے آپ ﷺ کی نافرمانی کی، یہ بھی حکم مرفوع ہے؛ اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے اس کو آپ ﷺ ہی سے اخذ کیا ہو۔

صحابی کا قول: ”کنانفعل کذا“ کا حکم

اگر صحابی آپ ﷺ کے زمانے کی طرف نسبت کیے بغیر یوں کہے: ”کنانفعل کذا“ تو اس لفظ میں بھی دو احتمال ہے: ایک مرفوع کا اور دوسرا موقوف ہونے کا، اسی لیے اس کے حکم میں اختلاف ہے: بہت سے فقہاء اور محدثین کہتے ہیں کہ اس کا حکم مرفوع ہونا ہے؛ کیوں کہ مرفوع ہونے کا احتمال راجح ہے اور مرجوح راجح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے، یہ مذہب قوی ہے، اسی کو مصنف اور ان کے شیخ علامہ زین الدین عراقی نے اختیار کیا ہے اور امام حاکم، امام فخر الدین رازی، علامہ آمدی وغیرہ کا یہی مسلک ہے۔

جمہور فقہاء، محدثین اور اصولیین کے نزدیک وہ موقوف ہے، حافظ ابن صلاح اور خطیب

بغدادی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ یہ مسئلہ ماسبق مسئلوں کی نظیر ہے یعنی جس طرح صحابی کے اقوال: ”من السنة كذا، أمرنا بكذا، نهيناعن كذا“ وغیرہ میں مرفوع اور موقوف؛ دونوں ہونے کا احتمال تھا؛ لیکن مرفوع ہونا رائج تھا، اسی طرح صحابی کے قول: ”كنا نفعَل كذا“ میں بھی دونوں احتمال ہیں؛ مگر مصنف کے نزدیک مرفوع ہونا رائج ہے؛ یہی مطلب مصنف کے قول: ”كما تقدم“ کا ہے۔

مثال: حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: كُنَّا إِذَا صَعَدْنَا كِبْرًا، وَإِذَا نَزَلْنَا سَبَّحْنَا“ رواه البخاري.

صحابی کا کسی کام کو اللہ یا رسول کی اطاعت یا معصیت کہنے کا حکم

اگر صحابی کسی کام کے متعلق یہ کہے کہ یہ اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول کی اطاعت ہے یا ان کی معصیت ہے، تو اس میں بھی مرفوع اور موقوف؛ دونوں ہونے کا احتمال ہے؛ مگر مرفوع ہونا رائج ہے؛ اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ صحابی نے آپ ﷺ سے سن کر اس کو معصیت یا طاعت کہا ہوگا۔

مثال: حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: من صام اليوم الذي يشك فيه، فقد

عصى أبا القاسم عليه السلام (ترمذی ۱۴۸/۱)

(أَوْ) يَنْتَهِي غَايَةُ الْإِسْنَادِ (إِلَى الصَّحَابِيِّ كَذَلِكَ) أَي مِثْلُ مَا تَقَدَّمَ فِي كَوْنِ اللَّفْظِ يَقْتَضِي التَّصْرِيحَ بِأَنَّ الْمَنْقُولَ هُوَ مِنْ قَوْلِ الصَّحَابِيِّ، أَوْ مِنْ فِعْلِهِ، أَوْ مِنْ تَقْرِيرِهِ. وَلَا يَجِيزُ فِيهِ جَمِيعُ مَا تَقَدَّمَ؛ بَلْ مُعْظَمُهُ، وَالتَّشْبِيهُ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الْمُسَاوَاةُ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ.

ترجمہ: یا سند کی انتہاء صحابی پر ہوگی اسی طرح، یعنی جس طرح (مرفوع کے بیان میں) گذرا، حدیث کے لفظ کے اس بات کی تصریح کا تقاضہ کرنے میں کہ منقول صحابی کا کوئی قول یا اس کا کوئی فعل یا اس کی تائید ہے۔ اس مقام پر وہ تمام قسمیں نہیں آئیں گی جو کہ (مرفوع میں) گذریں؛ بلکہ اکثر آئیں گی اور تشبیہ میں ہر طریقے سے مساوات (مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان) شرط نہیں ہے۔

حدیث موقوف کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند کسی صحابی تک پہنچتی ہو اور اس سند سے صحابی کا قول یا عمل، یا تقریر صراحۃً منقول ہو۔

شرح تعریف

اگر کسی حدیث کی سند صحابی تک پہنچتی ہو، خواہ اتصال کے ساتھ یا انقطاع کے ساتھ اور اس سند سے صحابی کا قول صریح یا فعل صریح، یا تقریر صریح منقول ہو، تو اس حدیث کو ”موقوف“ کہتے ہیں۔

موقوف کے اقسام

حدیث مرفوع کی تو چھ قسمیں تھیں؛ مگر حدیث موقوف کی صرف تین قسمیں ہیں: ایک قولی صریح، دوسری فعلی صریح، تیسری تقریری صریح۔ ہر ایک کی تعریف مقسم کی تعریف سے واضح ہے۔ مرفوع میں تین قسمیں حکمی تھیں وہ موقوف میں نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ حکماً موقوف ہونا متصور نہیں ہے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ”کذلك“ کے ذریعہ موقوف کو مرفوع کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ جتنی صورتیں مرفوع میں ہیں، اتنی ہی موقوف میں بھی ہوں گی۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ تشبیہ کے اندر مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین من کل الوجوہ مساوات ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ جو مقصود ہو اسی میں مساوات کافی ہے اور موقوف میں صرف وہ صورتیں مقصود ہیں جو کہ صریحی ہوں، اس لیے موقوف کو مرفوع کے ساتھ صرف صریحی صورتوں میں تشبیہ دی گئی ہے۔

وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْمَخْتَصَرُ شَامِلًا لِجَمِيعِ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ،
اسْتَطَرَدْتُ إِلَى تَعْرِيفِ الصَّحَابِيِّ مَنْ هُوَ؟ فَقُلْتُ: (وَهُوَ مَنْ لَقِيَ
النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ مُؤْمِنًا بِهِ، وَمَاتَ

عَلَى الْإِسْلَامِ؛ وَلَوْ تَخَلَّلَتْ رِدَّةً فِي الْأَصَحِّ) والمرادُ بِاللِّقَاءِ مَا هُوَ أَعَمُّ مِنَ الْمُجَالَسَةِ وَالْمُمَاشَاةِ وَوُصُولِ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ، وَإِنْ لَمْ يُكَالِمُهُ. وَيَدْخُلُ فِيهِ رُؤْيَا أَحَدِهِمَا الْآخَرَ، سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ بِنَفْسِهِ أَوْ بغيرِهِ. وَالتَّعْبِيرُ بِاللِّقَاءِ أَوْلَى مِنْ قَوْلِ بَعْضِهِمْ: الصَّحَابِيُّ مَنْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ؛ لِأَنَّهُ يُخْرِجُ حِينَئِذٍ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ وَنَحْوَهُ مِنَ الْعُمَيَّانِ، وَهُمْ صَحَابَةٌ بِلَا تَرَدُّدٍ.

ترجمہ: اور چوں کہ (ارادہ یہ تھا کہ) یہ مختصر (نخبۃ الفکر) علوم حدیث کے تمام اقسام کو حاوی ہو، اس لیے میں نے سلسلہ کلام کو صحابی کی تعریف کی طرف دراز کیا کہ وہ کون ہیں؟ چنانچہ میں نے کہا کہ صحابی وہ ہے جس نے آپ ﷺ پر ایمان کی حالت میں، آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو اور اسلام پر ہی اس کی وفات ہوئی ہو؛ ہرچند کہ (دیکھنے اور وفات کے درمیان) ارتداد حائل ہو گیا ہو، اصح قول کے مطابق۔

لقاء سے مراد عام ہے کہ ایک ساتھ بیٹھنا ہو یا ساتھ چلنا ہو یا ایک کا دوسرے کے پاس پہنچنا ہو؛ ہرچند کہ ایک نے دوسرے سے بات چیت نہ کی ہو اور لقاء میں ایک کا دوسرے کو دیکھنا بھی شامل ہے، خواہ یہ چیزیں بالقصد ہوں یا ضمناً۔ لقاء کی تعبیر بعض حضرات کی اس تعبیر سے اولیٰ ہے کہ صحابی وہ ہے جس نے آپ کو دیکھا ہو؛ کیوں کہ رویت کی تعبیر اس وقت حضرت ابن ام مکتوم اور ان جیسے نابینا صحابہ کو (صحابہ ہونے سے) نکال دیتی ہے؛ حالاں کہ یقیناً وہ صحابہ ہیں۔

نخبۃ الفکر میں صحابی کی تعریف کی ضرورت

مصنف نے ”نخبۃ الفکر“ میں صحابی کی تعریف بھی ذکر کی ہے، جیسا کہ تابعی کی تعریف بھی ذکر کی ہے، تو سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ چوں کہ میرا مقصد ارادہ یہ تھا کہ نخبۃ الفکر اصول حدیث کے تمام مباحث کو حاوی ہو؛ خواہ وہ مباحث مبادی ہوں یا مسائل، اس لیے میں نے یہ موقع دیکھ کر کہ صحابی کا نام آیا ہے، سلسلہ کلام دراز کر دیا اور صحابی کی تعریف بیان کر دی۔

صحابی کی تعریف

اس میں متعدد اقوال ہیں، مصنف نے دو تعریفیں بیان کی ہیں: (۱) صحابی وہ ہے جس نے آپ ﷺ پر ایمان رکھتے ہوئے، آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ اگر درمیان میں مرتد ہو کر دوبارہ مشرف باسلام ہو گیا ہو، تو امام شافعی کے مذہب کے مطابق صحابیت باقی رہے گی۔

شرح تعریف

صحابی کی تعریف میں چند امور ہیں: ایک یہ کہ اس نے آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو، دوسرا یہ کہ اس وقت وہ بحالت ایمان ہو، تیسرے یہ کہ آپ ﷺ پر ایمان ہو، چوتھے یہ کہ ایمان پر اس کی وفات ہوئی ہو، جس شخص میں یہ چاروں امور پائے جائیں، وہ یقیناً صحابی ہے۔ فوائد قیود آگے کتاب میں مذکور ہیں۔

ملاقات سے کیا مراد ہے؟

ملاقات میں بہت ہی عموم ہے، یہ تمام چیزیں ملاقات میں داخل ہیں: کسی شخص کا آپ ﷺ کے ساتھ بیٹھنا، آپ کے ساتھ چلنا، آپ ﷺ کے پاس اس کا پہنچنا، آپ ﷺ کا اس کے پاس پہنچنا، آپ ﷺ کا کسی شخص کو دیکھنا، کسی کا آپ ﷺ کو دیکھنا، خواہ بالقصد دیکھنا ہو، یا کسی اور کو دیکھنے کا ارادہ کیا، مگر نگاہ آپ ﷺ پر پہنچ گئی؛ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ رویت میں دو قید ہے: ایک یہ کہ آپ ﷺ کو دنیا میں بحالت زندگی دیکھا ہو؛ لہذا اگر کسی نے آپ ﷺ کی وفات کے بعد دفن سے پہلے دیکھ لیا یا دفن کے بعد بحالت نوم دیکھ لیا، تو وہ صحابی نہیں ہوگا، دوسری قید یہ کہ آپ ﷺ نے اس شخص کو حیات دنیویہ میں دیکھا ہو؛ لہذا آپ ﷺ کا شب معراج میں آسمانوں پر انبیاء کرام کو دیکھنا ان کی صحابیت کا ثبوت نہیں ہے۔

کیا ارتداد صحابیت کو ختم کر دیتا ہے؟

اگر کسی نے بحالت ایمان آپ ﷺ کو دیکھا، پھر العیاذ باللہ مرتد ہو گیا، اس کے بعد اس نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا، تو کیا اس کی صحابیت بحال رہی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر دوبارہ اسلام قبول کرنے کے بعد آپ ﷺ کا پھر سے دیدار ہو گیا، تو بالاتفاق صحابیت عود کر آئی اور اگر آپ ﷺ کو نہیں دیکھا، ہر چند کہ آپ ﷺ کی زندگی ہی میں مشرف باسلام ہو گیا تھا، تو اس میں اختلاف ہے، اسی کی طرف مصنف نے ”ولو تخللت ردة في الأصح“ سے اشارہ کیا ہے، امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اس کی صحابیت باقی رہے گی؛ کیوں کہ ردت محبط اعمال ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اسی پر زندگی کا خاتمہ ہوا ہو؛ لہذا جب دوبارہ مشرف باسلام ہو گیا، تو وہ ردت محبط اعمال نہیں ہوئی، اس لیے شرف صحابیت بھی عود کر آئی۔

امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ارتداد مطلقاً اعمال کو محبط کر دیتا ہے؛ لہذا جب اس نے دوبارہ اسلام قبول کیا، تو وہ اعمال واپس نہیں ہو سکتے ہیں، اس لیے صحابیت بھی نہیں لوٹے گی۔ مصنف نے شافعی ہونے کی وجہ سے شوافع کے مسلک کو ”اصح“ کہا ہے۔

دوسری تعریف

الصحابي: هو كل مسلم رأى النبي ﷺ، ومات على الإسلام. یعنی صحابی ہر وہ مسلمان ہے جس نے آپ ﷺ کو دیکھا ہو اور اسلام ہی پر اس کی وفات ہوئی ہو۔ (مقدمة ابن صلاح ص ۱۷۵)

یہ تعریف امام بخاری، امام ابو زرہ رازی اور حافظ ابن صلاح وغیرہ نے کی ہے۔ اسلام پر وفات کی قید ان حضرات نے صراحتہً نہیں ذکر کی ہیں؛ مگر ان کی مراد یہی ہے، مشہور ہونے کی وجہ سے اس قید کو ترک کر دیا ہے۔

دونوں تعریفوں میں موازنہ

پہلی تعریف میں لقاء کی تعبیر اختیار کی گئی ہے اور دوسری تعریف میں رویت کی۔ مصنف

فرماتے ہیں کہ رویت کی تعبیر کے مقابلے میں لقاء کی تعبیر اولیٰ اور بہتر ہے؛ کیوں کہ رویت کی تعبیر سے وہ حضرات صحابہ ہونے سے خارج ہو جائیں گے جو نابینا تھے اور بحالت ایمان آپ ﷺ سے ملاقات کا شرف ان کو حاصل تھا، جیسے: حضرت عبداللہ ابن ام مکتوم وغیرہ؛ حالانکہ بالاتفاق وہ صحابہ ہیں؛ لیکن لقاء کی تعبیر سے صحابہ میں داخل ہی رہیں گے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ جب رویت کی تعبیر سے نابینا حضرات صحابہ سے خارج ہو جاتے ہیں، حالانکہ وہ صحابہ ہیں، تو مصنف کو ”اولیٰ“ کے بجائے ”صواب“ کہنا چاہیے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ پہلی تعریف جامع اور مانع ہے، جب کہ دوسری تعریف جامع نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ ابن صلاح وغیرہ رویت میں یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ رویت عام ہے، خواہ بالفعل ہو یا بالقوہ ہو اور نابینا حضرات بالقوہ دیکھ سکتے ہیں؛ اگرچہ فی الحال اس عذر کی وجہ سے نہیں دیکھ پارہے ہیں؛ اس لیے مصنف نے ”اولیٰ“ کہا ہے۔ واضح ہو کہ حافظ ابن صلاح وغیرہ کی تاویل مصنف کو بھی سمجھ میں آگئی تھی، اس لیے بعد میں انھوں نے بھی اس بات کو تسلیم کر لیا کہ رویت کی تعبیر بھی درست ہے، اس تعبیر سے بھی نابینا حضرات صحابہ ہونے سے خارج نہیں ہوتے ہیں۔ (القول المبتکر، ص ۱۵۳)

کیا جنات اور فرشتے بھی صحابہ ہو سکتے ہیں؟

علماء کا دونوں مسئلوں میں اختلاف ہے؛ مگر جنات کے سلسلے میں رائج یہ ہے کہ ان میں سے جن کو آپ ﷺ کا دیدار بحالت ایمان ہوا ہے وہ صحابہ ہیں؛ کیوں کہ جہاں آپ ﷺ کی بعثت انسانوں کے لیے تھی، وہیں جناتوں کے لیے بھی تھی اور ان کا منہ قرآنی ایمان لانا ثابت ہے اور فرشتوں کے متعلق رائج یہ ہے کہ وہ صحابہ میں داخل نہیں ہیں؛ اس لیے کہ وہ مکلف نہیں بنائے گئے ہیں اور آپ ﷺ کی بعثت بھی ان لوگوں کے لیے نہیں ہے۔

فوائد: ”ولما كان هذا المختصر“ اس کے بعد عبارت مقدر ہے: ”أريد فيه أن يكون شاملاً“ تاکہ اشکال نہ ہو۔

”من هو“ بعض نسخوں میں اسی طرح ہے، اس لیے اس پر اشکال ہے کہ ماہیت کے متعلق سوال کرنے کے لیے ”ما هو“ ہے نہ کہ ”من هو“ البتہ بعض نسخوں میں ”ما هو“ ہی ہے، اس وقت کوئی اشکال نہیں۔ بہر حال کچھ بھی ہو ترکیب میں وہ ”تعریف الصحابي“ سے بدل ہے۔

”من لقي“ یہ صحابی کی تعریف ہے جو مصنف کے نزدیک پسندیدہ ہے، دوسری تعریف عبارت کے آخر میں موازنہ کے ضمن میں ذکر کی ہے، ان کے علاوہ متعدد تعریفیں اور ہیں، جن کے دیکھنے کے لیے ”تدريب الراوي ۱۸۶/۲“ کا مطالعہ کیجئے۔

”ولو تخللت“ یہ صحابی کی تعریف سے خارج ایک مستقل مسئلہ ہے، جس کی تفصیل بیان کی گئی، تعریف اس سے قبل ہی تام ہو جاتی ہے۔

”بنفسه أو غيره“ اس کا ایک مطلب تشریح کے اندر بیان کیا جا چکا ہے، دوسرا مطلب علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی نے یہ بیان فرمایا کہ غیر کے ذریعہ دیکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کو اٹھا کر آپ ﷺ کے پاس لے جائے۔ اور خود جا کر دیکھنا، بنفسہ دیکھنا ہے۔

وَاللَّقِي فِي هَذَا التَّعْرِيفِ كَالْجَنَسِ، وَقَوْلِي: ”مُؤْمِنًا“ كَالْفَصْلِ
”يُخْرِجُ مَنْ حَصَلَ لَهُ اللَّقَاءُ الْمَذْكُورُ؛ لَكِنْ فِي حَالِ كَوْنِهِ. كَافِرًا،
وَقَوْلِي: ”بِهِ“ فَصْلٌ ثَانٍ يُخْرِجُ مَنْ لَقِيَهُ مُؤْمِنًا، لَكِنْ بِغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ.
لَكِنْ هَلْ يُخْرِجُ مَنْ لَقِيَهُ مُؤْمِنًا؛ بِأَنَّهُ سَيَبْعُثُ وَلَمْ يُدْرِكِ الْبَعْثَةَ؟ فِيهِ
نَظَرٌ. وَقَوْلِي: ”وَمَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَصْلٌ ثَالِثٌ يُخْرِجُ مَنْ ارْتَدَّ بَعْدَ أَنْ
لَقِيَهُ مُؤْمِنًا، وَمَاتَ عَلَى الرَّدَّةِ، كَعَبْدِ اللَّهِ ابْنِ جَحْشٍ وَابْنِ خَطْلٍ.
وَقَوْلِي: ”وَلَوْ تَخَلَّلَتْ رَدَّةٌ“ أَيِ بَيْنَ لُقِيهِ لَهُ مُؤْمِنًا بِهِ، وَبَيْنَ مَوْتِهِ عَلَى
الْإِسْلَامِ؛ فَإِنْ اسْمُ الصَّحْبَةِ بَاقٍ لَهُ؛ سِوَاءِ رَجْعِ إِلَى الْإِسْلَامِ فِي حَيَاتِهِ
أَمْ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَسِوَاءِ لُقِيهِ ثَانِيًا أَمْ لَا. وَقَوْلِي: ”فِي الْأَصَحِّ“ إِشَارَةٌ إِلَى
الْخِلَافِ فِي الْمَسْأَلَةِ، وَيَدُلُّ عَلَى رُجْحَانِ الْأَوَّلِ قِصَّةُ الْأَشْعَثِ بْنِ

قَيْسٌ، فَإِنَّهُ كَانَ مِمَّنْ ارْتَدَّ وَأُتِيَ بِهِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَسِيرًا، فَعَادَ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَقَبِلَ مِنْهُ ذَلِكَ، وَزَوَّجَهُ أُخْتَهُ، وَلَمْ يَتَخَلَّفْ أَحَدٌ عَنْ ذِكْرِهِ فِي الصَّحَابَةِ وَلَا عَنْ تَخْرِيجِ أَحَادِيثِهِ فِي الْمَسَانِيدِ وَغَيْرِهَا.

ترجمہ: اس تعریف کے اندر ”لقاء“ جنس کی طرح ہے اور میرا قول: ”مؤمن“ فصل کی طرح ہے، جو (صحابہ سے) اس شخص کو خارج کر دے گی، جس کو آپ ﷺ سے ملاقات حاصل ہو؛ مگر کافر ہونے کی حالت میں۔ میرا قول: ”بہ“ دوسری فصل ہے جو اس شخص کو نکال دے گی، جو آپ ﷺ سے بحالت ایمان ملا ہو؛ مگر دوسرے انبیاء کرام پر ایمان کی حالت میں۔ لیکن کیا فصل ثانی اس شخص کو بھی (صحابہ سے) نکال دے گی، جو آپ ﷺ کے عنقریب مبعوث کیے جانے پر ایمان رکھتے ہوئے آپ ﷺ سے ملا ہو؟ اس میں تردد ہے اور میرا قول: ”مات علی الإسلام“ تیسری فصل ہے جو اس شخص کو (صحابہ سے) خارج کر دے گی جو آپ ﷺ سے بحالت ایمان ملاقات کرنے کے بعد مرتد ہو گیا ہو اور ارتداد پر اس کی وفات ہوئی ہو، جیسے: عبد اللہ بن جحش اور ابن نطل۔ میرا قول: ”ولو تخللت ردة“ کی تفسیر یہ ہے کہ اگر چہ ارتداد حاکل ہو گیا ہو اس کے آپ ﷺ سے بحالت ایمان ملاقات اور اس کے اسلام پر مرنے کے درمیان؛ کیوں کہ صحابیت کا نام اس کے لیے باقی ہے؛ خواہ اسلام کی طرف رجوع آپ ﷺ کی حیات مبارکہ میں ہو یا آپ ﷺ کی وفات کے بعد ہو اور خواہ دوبارہ آپ ﷺ سے ملاقات ہوئی ہو یا نہ ہو اور میرا قول: ”في الأصح“ مسئلہ ارتداد میں اختلاف کی طرف اشارہ ہے، پہلے قول کے رائج ہونے پر اشعث بن قیس کا واقعہ دلیل ہے؛ کیوں کہ وہ مرتد ہو گئے تھے پھر حضرت ابو بکر صدیق کے پاس اس کو قید کر کے لایا گیا، تو اس نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا، حضرت ابو بکرؓ نے اس کے اسلام کو مانتے ہوئے اس سے اپنی ہمشیرہ کی شادی کر دی اور کسی نے اس کو صحابہ میں ذکر کرنے سے تخلف نہیں کیا اور نہ اس کی احادیث کو مسانید وغیرہ میں تخریج کرنے سے گریز کیا۔

صحابی کی تعریف میں مذکور قیود کا فائدہ

کوئی بھی تعریف اس وقت معتبر ہوتی ہے جب کہ وہ جامع اور مانع ہو اور یہ چیز ظاہر ہوتی ہے جنس اور فصل سے، اس لیے مصنف صحابی کی تعریف میں جنس اور فصل کی وضاحت کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے ملاقات جنس ہے، جس میں صحابی اور غیر صحابی؛ دونوں داخل ہیں اور ”مؤ مناً“ فصل اول ہے، اس قید سے وہ شخص صحابی ہونے سے نکل گیا جس نے آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو؛ لیکن مومن ہونے کی حالت میں نہیں؛ بلکہ کافر ہونے کی حالت میں، جیسا کہ عام کفار کی ملاقات۔ دوسری فصل میرا قول: ”بہ“ ہے، یعنی صحابی وہ ہے جو آپ ﷺ پر ایمان رکھتے ہوئے آپ ﷺ سے ملا ہو؛ لہذا اس قید سے وہ شخص صحابی ہونے سے خارج ہو گیا، جو آپ ﷺ سے ملاقات کے وقت مومن تو تھا؛ لیکن اس کا ایمان آپ ﷺ پر نہیں تھا؛ بلکہ دوسرے انبیاء کرام پر تھا، جیسے: اہل کتاب یہود و نصاریٰ وغیرہ اور مصنف کا قول: ”ومات علی الإسلام“ فصل ثالث ہے یعنی صحابی ہونے کے لیے ضروری یہ ہے کہ ایمان کی حالت میں ملاقات کے بعد ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہو؛ لہذا اس قید سے وہ شخص صحابی ہونے سے خارج ہو گیا، جس نے ایمان کی حالت میں ملاقات تو کیا تھا؛ لیکن مرنے سے پہلے العیاذ باللہ وہ مرتد ہو گیا اور ارتداد پر ہی اس کا خاتمہ ہوا، جیسے: عبد اللہ بن جحش اور عبد اللہ بن خطل، ثانی الذکر فتح مکہ کے موقع پر غلاف کعبہ سے چمٹا ہوا تھا؛ لوگوں نے دیکھا، تو پکڑ کر قتل کر دیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اگر کسی شخص نے آپ ﷺ کو نبوت ملنے سے پہلے دیکھا ہو اور آپ ﷺ کو نبوت و رسالت کے ساتھ مبعوث کیے جانے پر ایمان لا کر آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے ہی انتقال کر جائے، تو کیا وہ صحابی ہوگا؟ جیسا کہ بحیرئ راہب ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اس میں تردد ہے، یعنی دونوں احتمال ہے؛ لہذا اگر یہ احتمال لیا جائے کہ وہ صحابی نہیں ہے، تو مصنف کے قول: ”بہ“ سے وہ صحابی ہونے سے خارج ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں مراد یہ ہوگا کہ

آپ ﷺ سے ملاقات ہو آپ ﷺ کی نبوت و رسالت کے بعد اور اگر یہ احتمال لیا جائے کہ وہ صحابی ہے، تو مصنف کے قول: ”مؤمنابہ“ سے مراد یہ ہوگا کہ آپ ﷺ کی ذات سے ملاقات ہوئی ہو، خواہ نبوت سے پہلے یا بعد میں۔

سابق مسئلے میں مصنف کا یقین

علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا کہ مصنف کو بعد میں اس مسئلے میں یقین ہو گیا تھا کہ احتمال اول رائج ہے یعنی یہ کہ وہ صحابی نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صحبت اور عدم صحبت احکام ظاہرہ میں سے ہے اور یہ اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ اس کا مقتضی ظاہر میں پایا جائے اور اس کا ظاہر میں پایا جانا بعثت پر موقوف ہے؛ لہذا بعثت کے ظاہر میں پائے جانے کے بعد جو ملاقات ہوگی، وہی شرف صحابیت کے لیے معتبر ہوگی۔ (القول المبتکر ص ۱۵۴)

مصنف فرماتے ہیں کہ میرا قول: ”ولو تخللت ردة“ مختصر ہے، مفصل عبارت اس طرح ہوگی: ”ولو تخللت ردة بین لقیہ له مؤ منابہ، و بین موتہ علی الا سلام“ اور اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جس شخص نے آپ ﷺ پر ایمان کی حالت میں آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو وہ صحابی ہے، خواہ آپ ﷺ سے ملاقات اور ایمان پر خاتمہ کے درمیان وہ مرتد ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

یعنی اگر ملاقات اور ایمان پر وفات کے درمیان میں ارتداد حائل نہ ہوا ہو، اس وقت بھی وہ صحابی ہے اور اگر ارتداد حائل ہو گیا، پھر بھی وہ صحابی ہے۔ اگر ارتداد حائل ہو گیا، تو ضروری نہیں ہے کہ آپ ﷺ کی زندگی ہی میں اسلام کی طرف عود کر آیا ہو؛ بلکہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی اگر عود کر آیا، تو وہ صحابی ہے اور اگر آپ ﷺ کی حیات میں عود کر آیا ہو، تو بھی دوبارہ ملاقات شرط نہیں ہے؛ بلکہ اگر دوبارہ ملاقات نہ بھی ہوئی ہو، پھر بھی وہ صحابی ہے؛ اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں صحابیت کا نام باقی ہے۔

مسئلہ ارتداد میں اختلاف اور رائج کی دلیل

مصنف نے ”ولو تخللت ردة“ کے بعد ”فی الاصح“ کا اضافہ کر کے مسئلہ ارتداد

میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص بحالت ایمان آپ ﷺ کو دیکھا، پھر العیاذ باللہ وہ مرتد ہو گیا، پھر خدا کی توفیق سے اسلام کی طرف لوٹ آیا اور اس کے بعد آپ ﷺ کو نہیں دیکھ سکا، تو وہ صحابی ہے یا نہیں؟ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وہ صحابی ہے، مصنف نے اسی کو ”صح“ کہا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ وہ صحابی نہیں ہے، فریقین کے دلائل ماقبل میں ذکر کیے جا چکے ہیں۔

مصنف نے امام شافعی کے مسلک کو صحیح کہنے پر اشعث بن قیس کے واقعے سے استدلال کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام قبول کرنے کے بعد ارتداد اختیار کر لیا تھا، حضرت ابوبکر صدیق کے زمانہ خلافت میں ان کے پاس اس کو قید کر کے لایا گیا، تو اس نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا، حضرت ابوبکر صدیق نے اس کے اسلام کو سراہا اور اس کے حسن اسلام کو دیکھتے ہوئے اپنی ہمشیرہ: ام فروة بنت قحافہ سے اس کا نکاح کر دیا اور صحابہ پر کتابیں لکھنے والے حضرات نے ان کا ترجمہ بھی اپنی کتابوں میں درج کیا اور محدثین نے مسانید اور غیر مسانید میں ان کی حدیثیں بھی تحریر فرمائیں۔ اس واقعے سے معلوم ہوا کہ ان محدثین اور مصنفین کے نزدیک وہ صحابی ہے، اگر ان کے نزدیک وہ صحابی نہیں ہوتا، تو وہ مصنفین اپنی کتابوں میں اس کا ترجمہ درج نہیں فرماتے اور مسانید وغیرہ کتب احادیث میں اس کی حدیثوں کی تخریج نہیں کرتے۔

دلیل مذکور کا جواب

دلیل مذکور کے دو جزء ہیں: ایک صحابہ پر کتابیں لکھنے والوں کا اس کا ترجمہ اپنی کتابوں میں درج کرنا، دوسرے محدثین کا اس کی احادیث کو مسانید اور غیر مسانید میں تخریج کرنا، پہلے جزء کا متعدد جواب ہے (۱) طبقہ صحابہ میں ہونے کی وجہ سے اس کا ترجمہ درج کیا ہے نہ کہ واقعہ صحابی ہونے کی وجہ سے۔ (۲) ماکان کے اعتبار سے ذکر کیا ہے (۳) ارتداد کا علم نہ ہونے کی وجہ سے نام درج کر دیا ہو۔

دوسرے جزء کے بھی متعدد جواب ہیں (۱) مسانید جس میں ہر صحابی کی حدیثیں الگ

الگ بیان کی جاتی ہیں، اس میں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو ارتداد کا علم نہیں ہوا ہوگا۔
(۲) ایسی حدیث کی تخریج کی ہو جس کو دوسرا صحابی بھی روایت کرتا ہو (۳) وہ حدیث تخریج کی ہو جو اس نے ارتداد سے پہلے بیان کی ہو۔

رہا غیر مسانید میں اس کی تخریج کرنا تو یہ صحابیت کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے بہتر یہ تھا کہ ”وغیرہا“ کا اضافہ نہیں کیا جاتا۔

تنبیہان: أَحَدُهُمَا لَا خَفَاءَ فِي رُجْحَانِ رُتْبَةٍ مِنْ لَازِمِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، وَقَاتَلَ مَعَهُ، أَوْ قُتِلَ تَحْتَ رَأْيَتِهِ عَلَىٰ مَنْ لَمْ يُلَازِمَهُ، أَوْ لَمْ يَحْضُرْ مَعَهُ مَشْهُدًا، وَعَلَىٰ مَنْ كَلَّمَهُ يَسِيرًا، أَوْ مَاشَاءَ قَلِيلًا، أَوْ رَأَاهُ عَلَىٰ بُعْدٍ، أَوْ فِي حَالِ الطُّفُولِيَّةِ؛ وَإِنْ كَانَ شَرَفُ الصُّحْبَةِ حَاصِلًا لِلْجَمِيعِ. وَمَنْ لَيْسَ لَهُ مِنْهُمْ سَمَاعٌ مِنْهُ، فَحَدِيثُهُ مُرْسَلٌ مِنْ حَيْثُ الرِّوَايَةُ، وَهُمْ مَعَ ذَلِكَ مَعْدُودُونَ فِي الصُّحَابَةِ لِمَا نَالُوهُ مِنْ شَرَفِ الرُّوْيَةِ.

ترجمہ: دو تنبیہیں: ایک یہ کہ اس میں شک نہیں کہ جو حضرات صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ ہمیشہ رہے ہیں یا آپ ﷺ کے ساتھ غزوہ کیا ہے یا آپ ﷺ کے جھنڈے تلے شہید ہوئے ہیں، ان کا مقام و مرتبہ ان حضرات سے بڑھا ہوا ہے جو آپ ﷺ کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہے یا آپ ﷺ کے ساتھ کسی غزوے میں شریک نہیں ہوئے اور ان حضرات سے بھی بڑھا ہوا ہے جنہوں نے آپ ﷺ سے تھوڑی بات چیت کی ہو یا آپ ﷺ کے ساتھ تھوڑی دیر چلے ہوں یا آپ ﷺ کو دور سے یا بچپن میں دیکھا ہو؛ ہر چند کہ شرف صحابیت ان تمام کو حاصل ہے اور صحابہ میں سے جن کو آپ ﷺ سے سماع نہ ہو، تو ان کی حدیث بحیثیت روایت مرسل ہے، اس کے باوجود ان کا صحابہ میں شمار ہے؛ کیوں کہ ان کو شرف روایت حاصل ہے۔

صحابہ میں فرق مراتب ہے

چوں کہ شرف لقاء و روایت تمام صحابہ کو حاصل ہے، اس لیے شرف صحابیت میں تمام برابر

کے شریک ہیں، یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کے باوجود تمام کا مقام و مرتبہ یکساں نہیں ہے؛ بلکہ ان کے درمیان فرق مراتب ہے، جس کا ثبوت قرآن کریم کی اس آیت مبارکہ سے ہوتا ہے، ارشادِ باری ہے: لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلًا، أُولَٰئِكَ أَطْعَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا، وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَى الْآيَةَ۔ مصنف رحمہ اللہ نے اجمالی طور سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جو صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ بہت زیادہ رہے یا آپ ﷺ کے ساتھ کسی غزوہ میں شریک ہوئے، جس کے اندر آپ ﷺ شب و روز کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا اور اس میں شہید نہیں ہوئے یا آپ ﷺ کے ساتھ کسی غزوے میں شریک ہو کر مقام شہادت حاصل کیا، ان حضرات کا مرتبہ ان حضرات صحابہ سے بڑھا ہوا ہے جو آپ کے ساتھ زیادہ نہیں رہے یا آپ ﷺ کے ساتھ کسی غزوے میں شریک نہیں ہوئے یا آپ ﷺ سے کچھ ہی بات چیت نصیب ہوئی یا آپ ﷺ کے ساتھ چلنے کا بہت ہی تھوڑا اتفاق ہوا یا دور سے آپ ﷺ پر نظر پڑی ہو یا بچپن میں آپ ﷺ کا دیدار نصیب ہوا ہو۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے کہ سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں، پھر عمر رضی اللہ عنہ، پھر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ، پھر حضرت علی مرتضیٰ، پھر بقیہ عشرہ مبشرہ یعنی حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت سعید بن زید، حضرت طلحہ بن عبید اللہ، حضرت زبیر بن العوام، حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم، پھر اہل بدر، پھر اہل بیعت رضوان، پھر اصحاب فتح مکہ پھر بقیہ صحابہ۔

مرسل صحابی

اگر کسی صحابی کو آپ ﷺ کا دیدار تو ہے؛ مگر آپ ﷺ سے کسی حدیث کا سماع نہیں ہے، تو ان کی وہ حدیثیں جو آپ ﷺ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوں وہ باعتبار روایت مرسل ہیں، اسی طرح ان صحابہ کی وہ حدیثیں جو آپ ﷺ کی طرف نسبت کرتے ہوئے بیان کی گئی ہوں؛ مگر ان کو انھوں نے آپ ﷺ سے سنا نہ ہو، تو وہ بھی بحیثیت روایت ”مرسل صحابی“ ہیں۔

مرسل صحابی کا حکم

تمام حضرات کے نزدیک بالاتفاق وہ مقبول ہیں؛ لیکن اس پر ایک سوال ہوتا ہے کہ مرسل تابعی کی قبولیت میں اس وجہ سے اختلاف ہوا ہے کہ اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تابعی نے کسی صحابی سے ارسال کیا ہو، وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ کسی تابعی سے ارسال کیا ہو اور تابعی ثقہ بھی ہو سکتا ہے اور غیر ثقہ بھی ہو سکتا ہے، اسی طرح مرسل صحابی کی قبولیت میں بھی اختلاف ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہاں بھی صحابی سے ارسال کرنے کے احتمال کے ساتھ، تابعی سے ارسال کرنے کا احتمال ہے، پھر یہ بالاتفاق مقبول کیسے ہوگئی؟

اس کا جواب مصنف نے اپنی تقریر درس میں یہ ارشاد فرمایا کہ چوں کہ صحابی کا تابعی سے ارسال کرنے کا احتمال بعید ہے، غالب یہی ہے کہ صحابی نے کسی دوسرے صحابی ہی سے ارسال کیا ہوگا اور صحابہ تمام ثقہ ہیں؛ اس لیے مرسل صحابی کی قبولیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور چوں کہ تابعی کا تابعی سے ارسال کرنے کا احتمال بعید نہیں ہے؛ بلکہ ممکن ہے اور تابعی ثقہ اور غیر ثقہ؛ دونوں ہو سکتے ہیں، اس لیے مرسل تابعی کی قبولیت میں اختلاف ہوا ہے (القول المبکر، ص ۱۵۶)

ثَانِيَهُمَا: يُعْرَفُ كَوْنُهُ صَحَابِيًّا بِالتَّوَاتُرِ، أَوْ الْإِسْتِغْنَاءِ، أَوْ الشُّهُرَةِ، أَوْ بِإِخْبَارِ بَعْضِ الصَّحَابَةِ أَوْ بَعْضِ ثِقَاتِ التَّابِعِينَ، أَوْ بِإِخْبَارِهِ عَنْ نَفْسِهِ بِأَنَّهُ صَحَابِيٌّ إِذَا كَانَتْ دَعْوَاهُ ذَلِكَ تَدْخُلُ تَحْتَ الْإِمْكَانِ، وَقَدْ اسْتَشْكَلَ هَذَا الْأَخِيرَ جَمَاعَةٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّ دَعْوَاهُ ذَلِكَ نَظِيرُ دَعْوَى مَنْ قَالَ: أَنَا عَدْلٌ، وَيَحْتَاجُ إِلَى تَأْمُلٍ.

ترجمہ: دوسری تنبیہ: صحابی کے صحابی ہونے کا علم ہوگا تو اتر سے یا تلقی بالقبول سے یا شہرت سے یا کسی صحابی کے بتانے سے یا کسی ثقہ تابعی کے خبر دینے سے یا اس کے خود اپنے متعلق یہ خبر دینے سے کہ ”میں صحابی ہوں“ بشرطیکہ اس کا یہ دعویٰ امکان کی حد میں داخل ہو۔ اس آخری صورت کو بعض لوگوں نے اس وجہ سے مشکل قرار دیا ہے کہ اس کا یہ دعویٰ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے: ”میں عادل ہوں“ اس کا جواب غور و فکر کا محتاج ہے۔

معرفت صحابیت کے طریقے

کسی صحابی کے صحابی ہونے کا علم مصنف کے بیان کے مطابق چھ طریقوں سے ہو سکتا ہے: (۱) تو اتر سے، جیسے: حضرت ابوبکر صدیق اور بقیہ عشرہ مبشرہ کی صحابیت۔ (۲) استفاضہ سے یعنی امت نے بغیر کسی شرط کے لحاظ کے کسی کے صحابی ہونے کو تسلیم کر لیا ہو۔ (۳) شہرت سے، جیسے: حضرت عکاشہ بن محسن اور حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہما کی صحابیت، (۴) کسی صحابی کے دوسرے کے متعلق خبر دینے سے کہ وہ صحابی ہے، جیسے: حضرت حمہ بن ابوجمہ دوسیؓ کی صحابیت، حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ نے ان کے متعلق خبر دی ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے سنا ہے۔ (۵) کسی ثقہ تابعی کے خبر دینے سے، (۶) کسی کے اپنے متعلق خبر دینے سے کہ میں صحابی ہوں؛ لیکن اس کے لیے دو شرط ہے: ایک یہ کہ خبر دینے سے پہلے وہ عادل ہو، دوسرے یہ کہ اس کی یہ بات امکان کے تحت آتی ہو؛ لہذا اگر کسی نے آپ ﷺ کی وفات سے سو سال یعنی ۱۱۰ھ کے بعد یہ دعویٰ کیا، تو وہ جھوٹا ہوگا؛ کیوں کہ اس کا یہ دعویٰ امکان کے تحت نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ آپ ﷺ نے اپنی وفات کے سال فرمایا تھا کہ آج جو بھی روئے زمین پر موجود ہے سو سال بعد باقی نہیں رہے گا۔

محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک اس صورت میں اشکال ہے؛ کیوں کہ کسی کا یہ کہنا کہ میں صحابی ہوں، ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے: ”میں عادل ہوں“ اور یہ بات مقبول نہیں، اس لیے وہ بات بھی مقبول نہیں ہونی چاہیے۔ مصنف نے فرمایا کہ اس کا جواب غور و فکر کا مقتضی ہے۔ علامہ مناوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کا جواب ایک قید کے اضافے سے ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ اس کے کسی معاصر نے بھی اس کی تائید کی ہو۔ (الواقیت والدرر ۲/۲۱۳)

(أو) يَنْتَهِي غَايَةُ الْإِسْنَادِ (إِلَى التَّابِعِيِّ، وَهُوَ مَنْ لَقِيَ الصَّحَابِيَّ كَذَلِكَ) وَهَذَا مُتَعَلِّقٌ بِاللَّقَى وَمَا ذَكَرَ مَعَهُ إِلْقَائُ الْإِيمَانِ بِهِ، وَذَلِكَ خَاصٌّ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، وَهَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ خِلَافًا لِمَنْ اشْتَرَطَ فِي التَّابِعِيِّ طَوْلَ الْمُلَازِمَةِ أَوْ صِحَّةَ السَّمَاعِ أَوِ التَّمْيِيزِ.

ترجمہ: غایت سند تابعی تک پہنچتی ہو اور تابعی وہ ہے جس کی صحابی سے ملاقات اسی طرح ہوئی ہو جس طرح صحابی کی آپ ﷺ سے ہو۔ ”کذلک“ لقاء اس کے ساتھ مذکور تمام قیود سے: مگر (یہاں) ملاقات کی جانے والی ذات پر ایمان کی قید نہیں ہے، وہ تو آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے۔ تابعی کی یہی تعریف پسندیدہ ہے، حالانکہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو تابعی میں طویل صحبت یا ثبوت سماع یا سن تمیز کی شرط لگاتے ہیں۔

حدیث مقطوع کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند کسی تابعی یا اس کے بعد کے کسی شخص تک پہنچتی ہو اور اس سند سے اس کا قول یا فعل یا تقریر منقول ہو۔

تابعی کی تعریف

وہ مسلمان ہے جس نے کسی صحابی سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو، اسی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو اور اگر ایمان پر وفات اور صحابی سے ملاقات کے درمیان ارتداد حائل ہو جائے، تو وہی اختلاف ہے جو صحابی میں ہے یعنی شوافع کے نزدیک تابعیت باقی رہے گی اور احناف و موالک کے نزدیک باطل ہو جائے گی۔ امام حاکم اور جمہور نے اسی تعریف کو پسند کیا ہے۔

دوسری تعریف

حافظ ابن حبان نے فرمایا: تابعی وہ مسلمان ہے جس نے کسی صحابی سے ایسی عمر میں ملاقات کی ہو جو تمیز کی عمر ہو اور اس میں سماع کا ثبوت ہو سکتا ہو، یعنی چار پانچ سال کی عمر کم از کم ہونی چاہیے۔

تیسری تعریف

خطیب بغدادی نے فرمایا: تابعی وہ مسلمان ہے جس نے کسی صحابی کی طویل صحبت پائی ہو؛

صرف دیکھ لینا ملاقات کر لینا کافی نہیں ہے۔ مصنف کمزور دلیلی پہلی ہی تعریف مختار ہے باقی غیر مختار ہے۔

فوائد: ”اوینتھی“ اس کا عطف شرح نخبہ ص ۸۱ پر مذکور مصنف کے اس قول: ”ینتھی غایۃ الإسناد إلى الصحابی“ پر ہے۔

”هذا متعلق“ یعنی صحابی کی تعریف میں مصنف کے قول: ”لقی“ سے لیکر آخر تک جو قیود مذکور ہیں، ان تمام کی طرف ”کذلك“ سے اشارہ ہے؛ لہذا وہ تمام قیود تابعی کی تعریف میں بھی ملحوظ ہوں گے، فرق صرف اتنا ہوگا کہ صحابی جس سے ملاقات کرتا ہے وہ آپ ﷺ ہیں اور تابعی جس سے ملاقات کرتا ہے وہ صحابی ہے۔ اس تشریح کی روشنی میں تابعی کی تعریف یہ ہوگی: ”هو من لقي الصحابي مؤمن به ومات على الإسلام؛ ولو تخللت ردة في الأصح“ یعنی تابعی وہ ہے جس نے بحالت ایمان صحابی سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو؛ ہر چند کہ اصح قول کے مطابق درمیان میں ارتداد حائل ہو گیا ہو۔

لیکن سوال یہ ہے کہ صحابی کی تعریف میں ”مؤمن به“ کی ضمیر مجرور کا مرجع ”من لقیہ“ ہے، تو تابعی کی تعریف میں بھی وہی مرجع ہوگا اور پھر یہ مطلب ہوگا کہ تابعی وہ ہے جس نے صحابی سے ملاقات کی ہو ”من لقیہ“ یعنی صحابی پر ایمان رکھتے ہوئے اور صحابی پر ایمان کا کوئی معنی نہیں ہے۔ مصنف نے اسی سوال سے بچنے کے لیے ”إلا قيد الإيمان به“ کا اضافہ کیا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ صحابی کی تعریف میں جو قیود ملحوظ ہیں وہ تابعی کی تعریف میں بھی ملحوظ ہیں، سوائے ”من لقیہ“ پر ایمان کی قید کے؛ کیوں کہ تابعی ہونے کے لیے صحابی پر ایمان لانا شرط نہیں ہے؛ البتہ آپ ﷺ پر ایمان لانا شرط ہے۔ خلاصہ یہ کہ ”کذلك“ سے تمام چیزوں میں تشبیہ دینا مقصود ہے؛ البتہ ایک چیز اس سے مستثنیٰ ہے اور وہ ہے ”من لقیہ“ پر ایمان کی قید۔

وَبَقِيَ بَيْنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ طَبَقَةٌ اخْتَلَفَ فِي إِحْقَاقِهِمْ بِأَيِّ الْقِسْمَيْنِ، وَهُمْ الْمُخَضَّرَمُونَ الَّذِينَ أُدْرِكُوا الْجَاهِلِيَّةَ، وَالْإِسْلَامَ وَلَمْ يَرِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ. فَعَدَّهُمْ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي الصَّحَابَةِ. وَادَّعَى عِيَاضٌ وَغَيْرُهُ أَنَّ ابْنَ عَبْدِ الْبَرِّ يَقُولُ:

”إِنَّهُمْ صَحَابَةٌ“ وفيه نظر؛ لأنه أَفْصَحَ في خُطْبَةٍ كِتَابِهِ بِأَنَّهُ إِنَّمَا أَوْرَدَهُمْ لِيَكُونُ كِتَابُهُ جَامِعاً مُسْتَوْعِباً لِأَهْلِ الْقَرْنِ الْأَوَّلِ. والصحيحُ أَنَّهُمْ مَعْدُودُونَ فِي كِبَارِ التَّابِعِينَ، سواءٌ عُرِفَ أَنَّ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ كَانَ مُسْلِمًا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، كَالنَّجَاشِيِّ أَوْ لَا؛ لَكِنْ إِنْ ثَبَتَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ كُشِفَ لَهُ عَنْ جَمِيعِ مَنْ فِي الْأَرْضِ فَرَأَاهُمْ، فَيَنْبَغِي أَنْ يُعَدَّ مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا بِهِ فِي حَيَاتِهِ إِذْ ذَاكَ؛ وَإِنْ لَمْ يُلَاقِهِ، فِي الصَّحَابَةِ لِحُصُولِ الرُّؤْيَا مِنْ جَانِبِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: صحابہ اور تابعین کے درمیان ایک طبقہ باقی ہے، جس کے متعلق اختلاف ہے کہ دونوں قسموں میں سے کس کے ساتھ ان کا تذکرہ کیا جائے؟ اور وہ طبقہ مخضر میں کا ہے جنہوں نے زمانہ جاہلیت اور اسلام؛ دونوں پایا ہے اور آپ ﷺ کا دیدار ان کو نہیں ہوا ہے، چنانچہ حافظ ابن عبد البر نے ان کا تذکرہ صحابہ میں کیا ہے۔ قاضی عیاض وغیرہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ وہ صحابہ ہیں، اس دعویٰ میں اشکال ہے؛ کیوں کہ ابن عبد البر نے اپنی کتاب کے دیباچے میں یہ صراحت کر دی ہے کہ اس نے مخضر میں کو (طبقہ صحابہ میں) اس لیے ذکر کیا ہے، تاکہ ان کی کتاب تمام قرن اول والوں کو جامع اور محیط ہو۔ صحیح بات یہ ہے کہ ان کا ذکر کبار تابعین میں کیا جائے گا، خواہ ان میں سے کسی کے متعلق معلوم ہو کہ وہ آپ کے زمانے میں مسلمان تھا جیسے: نجاشی، یا نہ معلوم ہو؛ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شب معراج میں تمام روئے زمین والوں سے آپ ﷺ کے لیے پردہ اٹھا دیا گیا تھا اور آپ ﷺ نے ان کو دیکھا تھا، تو مناسب یہ ہے کہ ان حضرات کو صحابہ میں شمار کیا جائے، جو آپ ﷺ کی زندگی میں معراج کے وقت مومن تھے؛ ہر چند کہ انہوں نے آپ ﷺ سے ملاقات نہ کی ہو؛ کیوں کہ آپ ﷺ کی جانب سے رویت ثابت ہے۔

مخضر مین کی تعریف

وہ لوگ ہیں جنہوں نے زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام؛ دونوں پایا ہو؛ مگر بحالت ایمان آپ ﷺ کا دیدار ان کو نہ ہوا ہو، برابر ہے کہ آپ ﷺ کا دیدار بالکل بھی نہ ہوا ہو یا کفر کی حالت میں ہوا ہو۔

مخضر مین کی وجہ تسمیہ

یہ عرب کے قول: ”لحم مخضرم“ سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے ایسا گوشت جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ مذکر کا ہے یا مؤنث کا، تو جس طرح ”مخضرم“ اس گوشت کو کہا جاتا ہے جو مذکر اور مؤنث؛ دونوں کے گوشت کے درمیان متردد ہو، اسی طرح ”مخضر مین“ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو طبقہ صحابہ اور طبقہ تابعین کے درمیان متردد ہوں۔ بعض کا قول ہے کہ یہ ”مخضرم“ بمعنی ”قطع“ کا اسم مفعول ہے، اس کا معنی ہے: وہ لوگ جو اپنے ہم مثلوں سے کاٹ دیے گئے ہوں، تو چوں کہ یہ حضرات صحابہ کے معاصر ہونے کے باوجود آپ ﷺ کو نہیں دیکھ سکے اور طبقہ صحابہ سے کاٹ دیئے گئے؛ اس لیے ان کو اس لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔

کچھ حضرات نے کہا کہ یہ اسم فاعل ہے اور اس کا معنی ہے: ”الذین قطعوا اذان الإبل“ یعنی وہ لوگ جنہوں نے اونٹ کے کان کاٹ دیئے ہوں؛ چوں کہ ابتدائے اسلام میں جو حضرات مسلمان ہو جاتے تھے، تو وہ اپنے اونٹوں کے کان کاٹ دیا کرتے تھے تاکہ ان پر حملہ کرنے والوں کے لیے ان کے مسلمان ہونے پر علامت رہے، اس لیے وہ اس نام سے موسوم ہوئے، خلاصہ یہ کہ اول و ثانی صورتوں میں راء کا فتح ہے اور ثالث صورت میں راء کا کسرہ ہے۔

مخضر مین کا تذکرہ طبقہ صحابہ میں کیا جائے یا طبقہ تابعین میں

یہ بات تو قطعی ہے کہ ان حضرات کو آپ ﷺ کا دیدار چوں کہ نہیں ہوا تھا اس لیے وہ

صحابہ نہیں اور غالب گمان یہی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی ملاقات متعدد صحابہ کرام سے ہوئی ہے، اس لیے یہ تابعین ہیں؛ لیکن چوں کہ یہ عام تابعین کی طرح نہیں ہیں؛ اس لیے ان کے متعلق کتب طبقات کے مصنفین کے مابین اختلاف ہے کہ ان کو کس طبقے میں ذکر کیا جائے؟ آیا صحابہ کے طبقے میں ان کا تذکرہ کیا جائے، اس لیے کہ صحابہ کی طرح یہ بھی قرن اول کے ہیں، یا تابعین کے طبقے میں ان کو ذکر کیا جائے اس لیے کہ یہ صحابہ نہیں ہیں۔ حافظ ابن عبد البر مالکی اندلسی نے اپنی کتاب ”الإستیعاب فی معرفة الأصحاب“ میں مخضر مین کا بھی تذکرہ لکھا ہے، جب کہ وہ صحابہ کے تذکرے کے لیے تصنیف کی گئی ہے، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، ان کے اس عمل سے معلوم ہوا کہ مخضر مین کا ذکر طبقہ صحابہ میں کیا جانا چاہیے۔

مگر یہ عجیب بات بھی ملاحظہ کیجئے کہ قاضی عیاض اور بعض دوسرے محدثین کو ابن عبد البر کے اس طرز عمل سے دھوکہ ہو گیا اور انھوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ ابن عبد البر مخضر مین کو صحابہ کہتے ہیں، حالانکہ یہ دعویٰ بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ ابن عبد البر کا ان کو طبقہ صحابہ میں ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے نزدیک وہ صحابہ ہیں، بالخصوص اس وقت جب کہ ابن عبد البر نے اس کتاب کے مقدمے میں یہ تصریح کر دی ہے کہ ”میں نے مخضر مین کا تذکرہ اس کتاب کے اندر اس لیے کیا ہے تاکہ میری یہ کتاب قرن اول کے تمام لوگوں کو محیط ہو جائے۔“

مصنف فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ طبقہ صحابہ کے بعد تابعین کا جو طبقہ ہے، اس میں مخضر مین کا تذکرہ کیا جائے؛ کیوں کہ وہ تابعین ہی سے تعلق رکھتے ہیں اور اس لیے بھی کہ جب وہ صحابہ نہیں ہیں، تو ان کے طبقے میں ان کو ذکر کرنے سے کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ وہ صحابہ ہیں؛ حالانکہ وہ صحابہ نہیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ تمام مخضر مین کا تذکرہ طبقہ کبار تابعین میں ہی کیا جانا چاہیے، خواہ ان کے متعلق یہ معلوم ہو کہ انھوں نے آپ ﷺ کی زندگی ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا، یا یہ معلوم نہ ہو، جیسا کہ نجاشی کے متعلق معلوم ہے کہ آپ ﷺ کی زندگی ہی میں انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، اسی طرح اولیں قرنی ہیں۔

مخضر مین کے صحابہ ہونے کا احتمال

مخضر مین کے متعلق قطعی بات تو یہ ہے کہ وہ تابعین ہیں، اس لیے ان کا ذکر بھی طبقہ کبار

تابعین میں کیا جائے گا؛ لیکن ایک احتمال ایسا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ وہ صحابہ ہیں، پھر تو طبقہ صحابہ میں ان کا تذکرہ کرنا چاہیے اور وہ اس طرح کہ اگر یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ شبِ معراج میں آپ ﷺ کے لیے روئے زمین کے تمام لوگوں سے پردہ اٹھا دیا گیا تھا اور آپ ﷺ نے تمام لوگوں کو دیکھا تھا، تو جو مخضر مین شبِ معراج کے وقت تک مسلمان ہو گئے تھے، ان کو صحابہ کہنا چاہیے؛ اگرچہ ان حضرات کی آپ ﷺ سے ملاقات بالمشافہ نہ ہوئی ہو؛ کیوں کہ ثبوت صحابیت کے لیے دونوں جانب سے رویت و لقاء ضروری نہیں ہے، اگر ایک طرف سے بھی ہو، تو کافی ہے اور یہاں آپ ﷺ کی طرف سے رویت متحقق ہے اور جب وہ صحابہ ہوئے، تو ان کا ذکر بھی طبقہ صحابہ میں ہونا چاہیے۔

کیا یہ احتمال قابل اعتبار ہے؟

بعض حضرات نے فرمایا کہ مصنف نے ماقبل میں جو یہ بات ذکر کی ہے کہ ”صحابیت احکام ظاہرہ میں سے ہے“ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر شبِ معراج میں آپ ﷺ کا تمام انسانوں کو تفصیلاً دیکھنا ثابت بھی ہو جائے، پھر بھی اس وقت جو مخضر مین مسلمان تھے، ان کا صحابی ہونا ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ عالم غیب کی چیزوں کا حکم عالم شہادت کی چیزوں سے مختلف ہو اور وہ یہ کہ عالم شہادت میں رویت سے صحابیت کا ثبوت ہو اور عالم غیب میں رویت سے صحابیت کا ثبوت نہ ہو۔

علامہ قاسم بن قطلوبغا کی رائے

علامہ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ آپ ﷺ کے لیے دونوں طرح کی چیزوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ کے لیے جو حکم ان چیزوں کا ہے جن کو آپ ﷺ نے آنکھوں سے دیکھا ہو، وہی حکم ان چیزوں کا بھی ہے جن کو آپ نے کشف میں دیکھا ہو؛ لہذا اگر وہ احتمال ثابت ہو جائے، تو مخضر مین یقیناً صحابہ ہوں گے، جیسا کہ مصنف نے فرمایا۔ (القول، مبتکر ص ۱۵۷)

علامہ ابوالحسن الصغیر سندھی کی رائے

علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ مخضر میں کسی بھی صورت میں صحابہ نہیں ہو سکتے ہیں؛ اس لیے کہ اولاً تو انکشاف مذکورہ کے ثبوت میں کلام ہے، ثانیاً اگر ثبوت مان لیا جائے، تو یہ ضروری نہیں کہ آپ ﷺ نے اعیان موجودات کو دیکھا ہو؛ بلکہ ممکن ہے کہ ان کی صورت مثالیہ کو دیکھا ہو اور صورت مثالیہ کو دیکھنے سے صحابیت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، ثالثاً اگر اعیان موجودات کو ہی دیکھنا ثابت ہو جائے، تب بھی وہ صحابہ نہیں ہو سکتے ہیں؛ کیوں کہ آپ ﷺ کے اعیان موجودات کو دیکھنے اور معادلات میں فرق ہے اور وہ یہ کہ دوسرا شرف صحابیت کا فائدہ دیتا ہے، پہلا نہیں دیتا ہے۔ واضح ہو کہ معادلات سے مراد ایسی ملاقات ہے جو کہ بطور خرق عادت نہ ہو۔ (بہجة النظر، ص ۲۱۸)

فوائد: ”بقی بین الصحابة“ یہ گفتگو اور اختلاف مخضر میں کی صحابیت اور عدم صحابیت کے سلسلے میں نہیں ہے؛ کیوں کہ ان کا صحابہ نہ ہونا ہی متعین اور قطعی ہے؛ اس لیے کہ اس کا اور رویت و لقاء پر ہے اور یہ ان میں ندارد ہے۔ یہ اختلاف اس بات میں ہے کہ ان کا ترجمہ اور ان کے احوال کتب طبقات کے مصنفین کس طبقے میں کریں؟

”الجاهلیۃ“ جاہلیت سے مراد وہ زمانہ ہے جو آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے ہے، اس کو زمانہ جاہلیت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں جہالت کی باتیں بکثرت تھیں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ فتح مکہ سے پہلے زمانہ جاہلیت ہے؛ اس لیے کہ فتح مکہ تک جاہلیت کی بہت سی چیزیں باقی تھیں، فتح مکہ کے دن آپ ﷺ نے تمام امور جاہلیت کو باطل قرار دیا ہے، دو چیزوں کو چھوڑ کر، ایک تو حجاج کرام کو پانی پلانا، دوسرے خانہ کعبہ کی خدمت کرنا۔

”فی حیاته اذ ذاک“ دونوں طرف ”مؤمن“ سے متعلق ہے اور مشارالیه شبہ معراج ہے۔ اگر مؤخر کو مقدم کر دیا جاتا، تو ”فی حیاته“ کی ضرورت نہیں تھی۔

”وإن لم یلاقه“ ”إن“ وصلیہ ہے، ضمیر فاعل ”من کان مؤمنافى حیاته“ کی طرف راجع ہے اور ضمیر مفعول آپ ﷺ کی طرف لوٹتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو صحابہ

ہونا چاہیے، خواہ انھوں نے دنیا میں آپ ﷺ سے ملاقات معقاد کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

”فی الصحابة“ یہ ”یَعُدُّ“ سے متعلق ہے۔

لحصول الرؤية“ یہ ”یَنْبَغِي“ سے متعلق ہے۔

(ف) الْقِسْمُ (الْأَوَّلُ) مِمَّا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ مِنَ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ، وَهُوَ مَا يَنْتَهِي إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ غَايَةً الْإِسْنَادِ، هُوَ (الْمَرْفُوعُ) سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ الْإِنْتِهَاءُ بِإِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ أَوْ لَا (وَالثَّانِي الْمَوْقُوفُ) وَهُوَ مَا يَنْتَهِي إِلَى الصَّحَابِيِّ (وَالثَّالِثُ الْمَقْطُوعُ) وَهُوَ مَا يَنْتَهِي إِلَى التَّابِعِيِّ (وَمَنْ دُونَ التَّابِعِيِّ) مِنْ أَتْبَاعِ التَّابِعِينَ فَمَنْ بَعْدَهُمْ (فِيهِ) أَيِ فِي التَّسْمِيَةِ (مِثْلُهُ) أَيِ مِثْلُ مَا يَنْتَهِي إِلَى التَّابِعِيِّ فِي تَسْمِيَةِ جَمِيعِ ذَلِكَ مَقْطُوعًا. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: مَوْقُوفٌ عَلَى فُلَانٍ، فَحَصَلَتِ التَّفَرُّقَةُ فِي الْأَصْطِلَاحِ بَيْنَ الْمَقْطُوعِ، وَالْمُنْقَطِعِ فَالْمُنْقَطِعُ مِنْ مَبَاحِثِ الْإِسْنَادِ، كَمَا تَقَدَّمَ وَالْمَقْطُوعُ مِنْ مَبَاحِثِ الْمَتْنِ، كَمَا تَرَى، وَقَدْ أَطْلَقَ بَعْضُهُمْ هَذَا فِي مَوْضِعٍ هَذَا، وَبِالْعَكْسِ تَحَوُّزًا عَنِ الْأَصْطِلَاحِ (وَيَقَالُ لِلْآخِرِينَ) أَيِ الْمَوْقُوفِ وَالْمَقْطُوعِ (الْآثَرُ)

ترجمہ: تو ذکر کردہ تینوں اقسام میں سے پہلی قسم ”مرفوع“ ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جس کی سند کی انتہاء آپ ﷺ پر ہو، خواہ وہ انتہاء ایسی سند سے ہو جو متصل ہو یا متصل نہ ہو۔ دوسری قسم ”موقوف“ ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جس کی انتہاء صحابی پر ہو اور تیسری قسم ”مقطوع“ ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جس کی انتہاء تابعی پر ہو۔ تابعی کے بعد والے لوگوں یعنی تبع تابعین اور ان کے اتباع (کی حدیث) اس میں یعنی نام رکھنے میں اسی کے مثل ہے یعنی اس حدیث کے مثل ہے جس کی انتہاء تابعی پر ہو، ان تمام کا نام ”مقطوع“ رکھنے میں اور اگر آپ چاہیں، تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں: ”فلاں پر موقوف ہے“ (جب آپ نے یہ باتیں جان لیں) تو اصطلاح کے اعتبار سے مقطوع اور منقطع کے درمیان فرق واضح ہو گیا، چنانچہ منقطع

سند کے مباحث میں سے ہے، جیسا کہ گذرا اور مقطوع متن کے مباحث میں سے ہے، جیسا کہ نظر کے سامنے ہے۔ بعض لوگوں نے ایک کو دوسرے کی جگہ اصطلاح سے ہٹ کر استعمال کیا ہے اور آخری دونوں یعنی موقوف اور مقطوع کو ”اثر“ کہا جاتا ہے۔

مرفوع، موقوف اور مقطوع کی تلخیص

مصنفؒ نے شرح نجبہ ص ۵۷ پر اپنے قول: ثم الإسناد“ سے باعتبار انتہاء سند، حدیث کی تین صورتیں ذکر فرمائی تھی: ایک یہ کہ کسی حدیث کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہوگی یعنی اس سند سے آپ ﷺ کا کوئی قول یا فعل یا تقریر منقول ہوگی، دوسری یہ کہ اس کی سند صحابی تک پہنچتی ہوگی یعنی اس سند سے صحابی کا کوئی قول یا فعل یا تقریر منقول ہوگی، تیسری یہ کہ اس کی سند تابعی تک پہنچتی ہوگی یعنی اس سند سے تابعی کا کوئی قول یا فعل یا تقریر منقول ہوگی، ان تین صورتوں میں سے پہلی صورت کو ”حدیث مرفوع“ کہا جاتا ہے، خواہ وہ سند متصل ہو یا غیر متصل ہو اور دوسری صورت کو ”حدیث موقوف“ کہا جاتا ہے، خواہ وہ سند متصل ہو یا غیر متصل اور تیسری صورت کو ”حدیث مقطوع“ کہا جاتا ہے، خواہ وہ سند متصل ہو یا غیر متصل، اس کی جمع ”مقاطع“ اور ”مقاطع“ آتی ہے۔

تابعین کے بعد والوں کے اقوال وغیرہ کا نام بھی مقطوع ہے

یعنی جس طرح تابعی کے قول، فعل اور تقریر کو ”مقطوع“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اسی طرح تابعی کے بعد کے لوگ یعنی تبع تابعین اور ان کے اتباع وغیرہ کے قول، فعل اور تقریر کو ”مقطوع“ کہا جاتا ہے اور اگر کوئی چاہے، تو اس کو ”موقوف“ بھی کہہ سکتا ہے؛ لیکن علی الاطلاق نہیں؛ بلکہ قید کے ساتھ، مثلاً ”وقفہ فلان علی فلان، موقوف علی فلان“ وغیرہ، اگر مطلقاً کہے گا، تو صحابی کے قول و فعل اور تقریر کی طرف راجع ہوگا۔

منقطع اور مقطوع میں فرق

لغت میں دونوں کا معنی ایک ہی ہے یعنی جدا ہونا اور جدا کرنا؛ البتہ پہلا لازم اور

دوسرا متعدی ہے؛ لیکن اصطلاح کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟ مصنف فرماتے ہیں کہ جب آپ ﷺ مقطوع کی تعریف یہاں پر جان لی اور اس سے پہلے منقطع کی تعریف جان چکے ہیں، تو آپ کے سامنے دونوں میں فرق واضح ہو گیا ہوگا، وہ یہ کہ منقطع ہونا سند کا وصف ہے؛ اس لیے کہ منقطع اس متن حدیث کو کہا جاتا ہے جس کی سند سے ایک یا اس سے زیادہ غیر مسلسل روایات حذف ہوں اور مقطوع ہونا متن کا وصف ہے؛ کیوں کہ مقطوع اس متن حدیث کو کہا جاتا ہے جس کی سند کو تابعی یا اس کے نیچے کے شخص پر روک دی جاتی ہے، اس کے اوپر صحابی یا آپ ﷺ تک نہیں پہنچ پاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ مقطوع اور منقطع؛ دونوں سند اور متن دونوں پر مشتمل ہیں؛ مگر مقطوع ہونا متن کا وصف ہے اور منقطع ہونا سند کا وصف ہے؛ اس لیے دونوں میں بتاؤں کی نسبت ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

جب دونوں میں بتاؤں کی نسبت ہے، تو امام شافعیؒ امام طبرانی، امام حمیدی اور امام دارقطنی وغیرہ مقطوع کو منقطع کی جگہ کیوں استعمال کرتے ہیں؟ اسی طرح حافظ ابو بکر بردعی وغیرہ منقطع کو مقطوع کی جگہ کیوں استعمال کرتے ہیں؟ اس کا ایک جواب مصنف نے دیا ہے کہ یہ معنی اصطلاحی سے ہٹ کر معنی لغوی کے اعتبار سے ہے اور جیسا کہ معلوم ہوا معنی لغوی دونوں کا ایک ہی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصطلاح کے مستحکم ہونے سے پہلے کی یہ بات ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ بھی ان کی ایک اصطلاح ہے اور ہر ایک کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا اختیار ہے۔

اثر کی تعریف

صحابہ اور تابعین وغیرہ کی اقوال، افعال اور تقریرات کو اثر کہا جاتا ہے۔ یہ بعض حضرات کا مسلک ہے، مصنف نے اسی کو اختیار کیا ہے، جب کہ جمہور کے نزدیک، یہ حدیث و خبر کا مرادف ہے، یعنی مرفوع، موقوف اور مقطوع ہر ایک کو ”اثر“ کہا جاتا ہے، جیسا کہ ہر ایک کو حدیث اور خبر بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ اماطحاوی نے اپنی کتاب کا نام ”شرح معانی الآثار“

رکھا ہے جس میں احادیث مرفوعہ بھی ہیں، امام طبری کی کتاب ”تہذیب الآثار“ ہے جس میں مرفوع حدیثیں ہی جمع کی گئی ہیں، موقوف اور مقطوع بطریق طفیلی مذکور ہیں، اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی کتاب ہے جس کا نام ”کتاب الآثار“ ہے، اس کو ان سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور ان کے متعدد شاگرد روایت کرتے ہیں، اس میں بھی حدیث مرفوعہ بکثرت ہیں۔

فوائد: ”من الأقسام الثلاثة“ یہ ”ما تقدم“ کا بیان ہے۔

”الثاني الموقوف“ علامہ عمر بن بدر بن سعید موصلی حنفی متوفی ۱۶۲ھ نے ایک کتاب ”الوقوف علی الموقوف“ کے نام سے تحریر فرمائی ہے، جس میں انھوں نے حدیث موقوف اور مقطوع کو جمع کیا ہے۔ مصنف ابن أبي شيبة، مصنف عبدالرزاق اور تفسیر ابن جریر الطبری میں بھی موقوف اور مقطوع بکثرت ہے۔

”من دون التابعي“ اسم موصول سے پہلے ”حدیث“ مضاف مقدر ہے، تقدیر عبارت ہے: حدیث من بعد التابعین فی التسمیة مثل المقطوع“ یعنی تابعین کے بعد والے حضرات کی حدیث کو بھی ”مقطوع“ کہا جاتا ہے؛ جیسا کہ تابعی کی حدیث کو ”مقطوع“ کہا جاتا ہے۔ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ ”فیہ“ کی ضمیر ”مقطوع“ کی طرف راجع ہو اور ”مثله“ کی ضمیر ”التابعي“ کی طرف راجع ہو، یعنی من دون التابعي فی المقطوع مثل التابعي“ یہاں کسی تقدیر کی ضرورت نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ مصنف نے جس طرف ضمیر لوٹائی ہے وہ خلاف ظاہر ہے اور بہتر نہیں ہے۔

”من أتباع التابعين فمن بعدهم“ یہ ”من دون“ کا بیان ہے۔

”أي مثل ما ينتهي“ یہ صرف ”مثل“ کی تفسیر نہیں ہے؛ بلکہ ”فیہ مثله“ کی تفسیر ہے اور ”فیہ“ کی تفسیر مکرر کرنا مزید توضیح کے لیے ہے۔

”فحصلت“ فاء فصيحة ہے جو شرط محذوف پر دلالت کرتی ہے، تقدیر عبارت ہے:

”إذا عرفت حد المنقطع سابقا و حد المقطوع حالا، فحصلت“

”کماتری“ منقطع اور مقطوع کے مابین فرق کی توضیح راقم نے جس انداز سے کی ہے، اس سے وہ اشکال وارد نہیں ہوتا ہے جو بعض شراح نے یہاں پر وارد کیا ہے۔

(وَالْمُسْنَدُ) فِي قَوْلِ أَهْلِ الْحَدِيثِ: "هَذَا حَدِيثٌ مُسْنَدٌ" هُوَ (مَرْفُوعٌ صَحَابِيٌّ بِسَنَدٍ ظَاهِرُهُ الْإِتِّصَالُ) فَقَوْلِي: "مَرْفُوعٌ" كَالْجِنْسِ وَقَوْلِي: "صَحَابِيٌّ" كَالْفَصْلِ يُخْرِجُ مَارْفَعُهُ التَّابِعِيُّ؛ فَإِنَّهُ مُرْسَلٌ، أَوْ مِنْ دُونِهِ؛ فَإِنَّهُ مُعْضَلٌ؛ أَوْ مُعَلَّقٌ، وَقَوْلِي: ظَاهِرُهُ الْإِتِّصَالُ "يُخْرِجُ مَا ظَاهِرُهُ الْإِنْقِطَاعُ، وَيُدْخِلُ مَا فِيهِ الْإِحْتِمَالُ وَمَا يُوجَدُ فِيهِ حَقِيقَةُ الْإِتِّصَالِ مِنْ بَابِ الْأَوَّلَى، وَيُفْهَمُ مِنَ التَّقْيِيدِ بِالظُّهُورِ أَنَّ الْإِنْقِطَاعَ الْخَفِيَّ، كَعَنْعَنَةِ الْمُدَلِّسِ، وَالْمُعَاصِرِ الَّذِي لَمْ يَثْبُتْ لِقِيُّهُ لَا يُخْرِجُ الْحَدِيثَ عَنْ كَوْنِهِ مُسْنَدًا لِطَبَائِقِ الْأَئِمَّةِ الَّذِينَ خَرَجُوا الْمَسَانِيدَ عَلَى ذَلِكَ. وَهَذَا التَّعْرِيفُ مُوَافِقٌ لِقَوْلِ الْحَاكِمِ: الْمُسْنَدُ مَارَوَاهُ الْمُحَدِّثُ عَنْ شَيْخٍ يَظْهَرُ سَمَاعُهُ مِنْهُ، وَكَذَا شَيْخُهُ عَنْ شَيْخِهِ مُتَّصِلًا إِلَى صَحَابِيٍّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ. وَأَمَّا الْخَطِيبُ فَقَالَ: الْمُسْنَدُ الْمُتَّصِلُ. فَعَلَى هَذَا الْمَوْقِفِ إِذَا جَاءَ بِسَنَدٍ مُتَّصِلٍ يُسَمَّى عِنْدَهُ مُسْنَدًا؛ لَكِنَّهُ قَالَ: إِنَّ ذَلِكَ قَدِ يَأْتِي بِقَلَّةٍ. وَأَبْعَدُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ حَيْثُ قَالَ: الْمُسْنَدُ الْمَرْفُوعُ. وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْإِسْنَادِ؛ فَإِنَّهُ يَصْدُقُ عَلَى الْمُرْسَلِ وَالْمُعْضَلِ وَالْمُنْقَطِعِ إِذَا كَانَ الْمَتْنُ مَرْفُوعًا وَلَا قَائِلَ بِهِ.

ترجمہ: محدثین کے قول: "ہذا حدیث مسند" میں مسند وہ حدیث ہے جس کو صحابی نے مرفوعاً روایت کیا ہو ایسی سند سے جو بظاہر متصل ہو۔ چنانچہ میرا قول: "مرفوع"، جنس کی طرح ہے اور میرا قول: "صحابی" فصل کی طرح ہے، جو اس حدیث کو (مسند سے) نکال دیگا جس کو تابعی نے مرفوع کیا ہو؛ کیوں کہ وہ مرسل ہے، یا جس کو تابعی کے بعد کے شخص نے مرفوع کیا ہو؛ کیوں کہ وہ معضل ہے یا معلق ہے اور میرا قول: "ظاہرہ الاتصال" اس حدیث کو (مسند سے) نکال دے گا جس کا انقطاع ظاہر ہو اور اس حدیث کو (مسند میں) داخل کر دیگا جس میں انقطاع کا احتمال ہو؛ (مگر بظاہر متصل ہو) اور اس حدیث کو بدرجہ اولیٰ داخل

کر دیگا جس میں حقیقتہً اتصال پایا جاتا ہو۔ ظاہر کی قید لگانے سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ انقطاع خفی جیسے: مدلس کا بطریق عن روایت کرنا اور اس معاصر کا بطریق عن روایت کرنا جس کی (مروی عنہ سے) ملاقات ثابت نہ ہو، حدیث کو مسند ہونے سے نہیں نکالے گا؛ کیوں کہ اس پر ان ائمہ حدیث کا اتفاق ہے جنہوں نے مسانید کی تخریج کی ہے۔ یہ تعریف امام حاکم کے اس قول کے موافق ہے کہ مسند وہ حدیث ہے جس کو محدث نے اپنے ایسے شیخ سے اور اسی طرح اس کے شیخ نے اپنے ایسے شیخ سے روایت کیا ہو، جن سے ان کا سماع ظاہر ہو، یہاں تک کہ صحابی تک پہنچ کر آپ ﷺ تک پہنچ گئی ہو؛ لیکن خطیب بغدادی نے فرمایا کہ مسند وہ حدیث ہے جو متصل ہو۔ اس تعریف کے مطابق موقوف جب متصل سند سے آئے، تو ان کے نزدیک اس کو مسند سے موسوم کیا جائے گا؛ لیکن انہوں نے کہا کہ موقوف متصل کو مسند کہنا بہت کم ہوتا ہے اور ابن عبدالبر نے بہت دور کی بات کہی، جب انہوں نے یہ کہا کہ مسند وہ حدیث ہے جو مرفوع ہو اور انہوں نے سند کے متصل ہونے کی شرط نہیں لگائی؛ کیوں کہ وہ مرسل، معضل اور منقطع پر صادق آتا ہے جب کہ متن مرفوع ہو، حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔

حدیث مسند کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کو صحابی نے مرفوعاً بیان کیا ہو ایسی سند سے جو ظاہر میں متصل ہو۔

شرح تعریف

یعنی ایسی حدیث ہے جو مرفوعاً مروی ہو اور ظاہر میں اس کی سند متصل ہو یعنی کوئی راوی حذف نہ ہو؛ خواہ وہ صحابی ہی کیوں نہ ہو۔

فوائد قیود

مصنف کا قول: ”مرفوع“ جنس ہے جو مسند اور غیر مسند؛ ہر ایک کو شامل ہے اور ”صحابی“ فصل اول ہے، اس قید سے وہ حدیث مسند ہونے سے خارج ہو گئی جس کو صحابی

نے مرفوعاً روایت نہ کیا ہو؛ بلکہ تابعی نے مرفوع کیا ہو؛ کیوں کہ وہ مرسل ہے، یا تابعی کے بعد کے کسی شخص نے مرفوع کیا ہو؛ کیوں کہ وہ یا تو معضل ہے یا معلق ہے یا منقطع ہے اور مصنف کا قول: ”بسنند ظاہرہ الاتصال“ فصل ثانی ہے، اس قید سے وہ حدیث مسند ہونے سے خارج ہو گئی جس کا منقطع ہونا ظاہر ہو، جیسے: مرسل جلی، لیکن وہ حدیث جس میں انقطاع کا احتمال ہو؛ مگر احتمال اتصال ظاہر ہو، جیسے: حدیث مرسل خفی اور حدیث مدلس، وہ خارج نہیں ہو گی؛ بلکہ باقی رہے گی اور جس حدیث میں حقیقتہً اتصال پایا جائے، وہ بدرجہ اولیٰ مسند میں باقی رہے گی؛ کیوں کہ حقیقی اتصال ظاہری اتصال سے بڑھکر ہے۔

اتصال سند میں ظاہر کی قید کا فائدہ

اتصال سند میں ظاہر کی قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ وہ حدیث مسند ہونے سے خارج نہ ہو، جس کے اندر ظاہر میں تو اتصال ہو؛ مگر باطن میں انقطاع خفی پایا جاتا ہو، جیسا کہ اس حدیث میں جس کو مدلس نے بصیغہ عن روایت کیا ہو، اسی طرح اس حدیث میں جس کو ایک شخص نے اپنے ایسے معاصر سے جس سے لقاء کا ثبوت نہ ہو، بطریق عن روایت کیا ہو۔ سوال یہ ہے کہ اس کو مسند میں داخل کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اسکی ضرورت اس لیے ہے کہ جن حضرات نے احادیث مسندہ کی تخریج کی ہے، ان سب کا اتفاق ہے کہ ایسی حدیثیں بھی مسند میں داخل ہیں۔

مسند کی تعریف امام حاکم کے نزدیک

امام حاکم کے الفاظ یہ ہیں: والمسند من الحديث: أن يرويه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه لسن يَحْتَمِلُهُ، وكذلك سماع شيخه من شيخه إلى أن يتصل الإسناد إلى صحابي مشهور إلى رسول الله ﷺ. (معرفة علوم الحديث ص ۱۷)

یعنی حدیث مسند: وہ حدیث ہے جس کو محدث نے اپنے ایسے استاذ سے روایت کیا ہو جس سے اس کا سماع ظاہر ہو، ایسی عمر میں جس میں سماع کا امکان ہو اور محدث کے استاذ کا بھی

اپنے استاذ سے سماع اسی طرح کا ہو، یہاں تک کہ وہ سند مشہور صحابی تک بطریق اتصال پہنچ کر آپ ﷺ تک پہنچ جائے۔

مصنف اور امام حاکم کی تعریفوں کے درمیان موازنہ

دونوں حضرات نے حدیث مسند کی جن الفاظ میں تعریف کی ہے وہ ہر چند کہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور مصنف کی عبارت میں جو حسن ایجاز ہے وہ امام حاکم کی عبارت میں نہیں ہے؛ مگر معنی کے اعتبار سے دونوں تعریف ایک ہی ہے؛ کیوں کہ ہر ایک کے نزدیک مسند کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں: ایک یہ کہ وہ حدیث مرفوع ہو، مصنف کی عبارت میں یہ چیز ”مرفوع صحابی“ ہے اور امام حاکم کی عبارت میں ”إلی رسول اللہ ﷺ“ اس چیز کی طرف مشیر ہے، دوسری چیز سند کا ظاہر کے اعتبار سے متصل ہونا ہے، مصنف نے اپنے قول: ”بمسند ظاہرہ الاتصال“ سے اس چیز کو ذکر کیا ہے اور امام حاکم نے اپنے قول: عن شیخ یظہر سماعہ“ سے اس چیز کو ذکر فرمایا ہے۔ خلاصہ یہ کہ دونوں حضرات کے نزدیک حدیث مسند وہ حدیث ہے جو مرفوع ہو اور اس کی سند ظاہر میں متصل ہو؛ لہذا درج ذیل حدیثیں مسند نہیں ہوں گی: موقوف، مقطوع، مرسل، معلق، منقطع اور معضل۔

مسند کی تعریف خطیب بغدادی کے نزدیک

ان کے الفاظ یہ ہیں: وصفہم الحدیث بأ نہ مسند: یرون أن إسناده متصل بین راویہ و بین من أسند عنه، إلا أن أكثر استعمالهم هذه العبارة هو فی ما أسند عن النبی ﷺ خاصة. واتصال إلا سناد فیہ أن یکون کل واحد من رواة سمعه من فوقه حتی ینتہی ذلک إلی آخره؛ وإن لم یبین فیہ السماع؛ بل اقتصر علی العننة. (الكفاية فی علم الروایة ص ۲۱)

یعنی محدثین کا کسی حدیث کو مسند کہنے سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی سند راوی اور مروی عنہ کے درمیان متصل ہو؛ مگر زیادہ تر اس لفظ کا استعمال وہ صرف حدیث مرفوع میں کرتے

ہیں۔ (معلوم ہوا کہ قلیل ہی سہی وہ اس کا استعمال موقوف متصل میں بھی کرتے ہیں) اور مسند میں سند کا متصل ہونا یہ ہے کہ اس کے ہر راوی نے اپنے اوپر والے سے اس کو سنا ہو، یہاں تک کہ آخر تک پہنچ گیا ہو، ہر چند کہ اس میں سماع کی صراحت نہ کی ہو؛ بلکہ صیغہ عن پراکتفا کیا ہو۔ خلاصہ یہ کہ خطیب بغدادی اور بعض محدثین کے نزدیک مسند وہ حدیث ہے جو متصل ہو، خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو یا مقطوع ہو؛ البتہ زیادہ تر اس کا استعمال مرفوع کے لیے ہوتا ہے اور غیر مرفوع کے لیے کم ہوتا ہے۔

مسند کی تعریف ابن عبد البر کے نزدیک

ان کے الفاظ یہ ہیں: وأما المسند: فهو ما رفع إلى النبي ﷺ خاصة: (التمهيد لمافي الموطأ من المعاني والأسانيد ۵۱/۱)

یعنی مسند صرف وہ حدیث ہے جو آپ ﷺ تک مرفوع ہو۔

خطیب بغدادی اور ابن عبد البر کی ذکر کردہ تعریف پر مصنف کا تبصرہ

خطیب بغدادی کی تعریف بعید ہے؛ کیوں کہ وہ مسند کے اغیار میں سے موقوف متصل اور مقطوع متصل کے داخل ہونے سے مانع نہیں ہے، جب کہ بعض محدثین ان کے مسند میں داخل ہونے کے قائل ہیں اور حافظ ابن عبد البر کی تعریف ابعید ہے؛ کیوں کہ وہ مسند کے اغیار میں سے مرسل، معطل اور منقطع کے داخل ہونے سے مانع نہیں ہے، حالانکہ ان کے مسند میں داخل ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

فوائد قیود

”فی قول أهل الحديث“ چوں کہ مسند بمعنی مذکور کے علاوہ دو معنوں میں اور استعمال ہوتا ہے، ایک مسند بمعنی اسناد دوسرے مسند بمعنی وہ کتاب جس میں ہر صحابی کی مرویات الگ الگ تحریر کی گئی ہو؛ جیسے: مسند امام اعظم وغیرہ، اس لیے قول اہل حدیث کی قید لگائی ہے۔

”مرفوع صحابی“ بعض حضرات کا یہ اشکال حق بجانب ہے کہ سند کے متصل ہونے کی قید جب لگا دی گئی، تو صحابی کی قید کی ضرورت نہیں تھی۔

”معضل أو معلق“ مصنف نے بطور تمثیل ان کو ذکر کیا ہے، ورنہ تو اسی زمرے میں منقطع بھی ہے۔ ”من باب الأولی“ یہ ”یدخل“ مقدر سے متعلق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب وہ حدیث جو بظاہر متصل ہے، مسند میں داخل ہے، تو وہ حدیث جس میں حقیقۃً اتصال ہو، بدرجہ اولیٰ مسند میں داخل ہو۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ”ظاہرہ الاتصال“ کی قید سے وہ حدیث مسند میں داخل ہوگئی جس میں حقیقۃً اتصال پایا جاتا ہو۔

”کعنۃ المدلس والمعاصر الذی لم یثبت لقیہ“ جس حدیث میں مدلس کا عنعنہ ہو اس کو حدیث مدلس اور جس میں معاصر کا عنعنہ ہو اس کو مرسل خفی کہتے ہیں۔ یہ دونوں حدیثیں بھی مسند میں داخل ہیں۔

وأما الخطیب فقال ”یہ روایت بالمعنی ہے، ان کے الفاظ راقم نے ذکر کر دیے ہیں۔ خطیب کی اصل عبارت دیکھنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کے نزدیک بھی مسند کے لیے صریح صیغۃً اتصال: حدثنا، أخبرنا، سمعته یقول وغیرہ ضروری نہیں ہے؛ بلکہ صیغہ من سے بھی روایت کافی ہے؛ لہذا حدیث مدلس اور مرسل خفی خطیب کے نزدیک مسند میں داخل رہیں گے۔

”قدیأتی بقلة“ قد تحقیق کے لیے ہے، اس لیے اس کے بعد ”بقلة“ کا لانا صحیح ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تقلیل کے لیے ہو اور قلت کا اضافہ مزید تاکید کے لیے ہو۔

”الموقوف إذا جاء“ موقوف سے مراد غیر مرفوع ہے؛ لہذا مقطوع کا بھی یہی حکم ہے۔

”فإنه یصدق“ یہ بعدیت کی وجہ ہے۔

(فإن قلَّ عَدَدُهُ) أي عَدَدُ رِجَالِ السَّنَدِ (فَإِمَّا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ) بِذَلِكَ الْعَدَدِ الْقَلِيلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى سَنَدٍ آخَرَ يَرِدُ بِهِ ذَلِكَ الْحَدِيثُ بَعِيْنَهُ بَعْدَ كَثِيرٍ (أَوْ) يَنْتَهِيَ (إِلَى إِمَامٍ) مِنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ (ذِي صِفَةِ عَلِيَّةٍ)، كَالْحَفْظِ،

وَالْفَقْهُ وَالضَّبْطُ وَالتَّصْنِيفُ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الصِّفَاتِ الْمُقْتَضِيَةِ
لِلتَّرْجِيحِ، (كَشْعَبَةٍ) وَمَالِكٍ، وَالثَّوْرِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ، وَابْنِ خَالَسَانَ،
وَمُسْلِمٍ، وَنَحْوِهِمْ (فَالْأَوَّلُ) وَهُوَ مَا يَنْتَهِي إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ (الْعُلُوُّ الْمُطْلَقُ) فَإِنْ اتَّفَقَ أَنْ يَكُونَ سَنَدُهُ
صَحِيحًا، كَانَ الْغَايَةَ الْقُصْوَى، وَإِلَّا فَصُورَةُ الْعُلُوِّ فِيهِ مَوْجُودَةٌ مَا لَمْ
يَكُنْ مَوْضُوعًا، فَهُوَ كَالْعَدَمِ، (وَالثَّانِي) الْعُلُوُّ (النَّسَبِيُّ) وَهُوَ مَا
يَقِلُّ الْعَدَدُ فِيهِ إِلَى ذَلِكَ الْإِمَامِ، وَلَوْ كَانَ الْعَدَدُ مِنْ ذَلِكَ الْإِمَامِ إِلَى
مُنْتَهَاهُ كَثِيرًا.

ترجمہ: پھر اگر سند کے روات کی تعداد قلیل ہو، تو یا تو وہ قلیل العدد سند آپ ﷺ تک اسی
عدد سے پہنچے گی، جو ایسی دوسری سند کے بنسبت قلیل ہو جس سے بعینہ وہی حدیث عدد کثیر سے
مروی ہو، یا وہ قلیل العدد سند ائمہ حدیث میں سے کسی ایسے امام تک (اسی عدد سے) پہنچے گی، جو
بلند اوصاف جیسے، حفظ، فقہ، ضبط، تصنیف اور ان کے علاوہ ترجیحی صفات سے، متصف ہوں؛
جیسے: یہ امام شعبہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم اور ان جیسے ائمہ
حدیث، تو پہلی سند اور وہ ایسی قلیل العدد سند ہے جو آپ ﷺ تک پہنچتی ہو ”علو مطلق“ ہے، پھر
اگر ایسا اتفاق ہو کہ وہ سند عالی صحیح (اسی طرح حسن) ہو، تو وہ معراج مقصود ہے اور اگر صحیح
(یا حسن) نہ ہو، تو اس میں علو کی صورت موجود ہے، جب کہ وہ موضوع نہ ہو؛ کیوں کہ موضوع تو
کالعدم ہوتی ہے اور دوسری سند ”علو نسبی“ ہے اور دوسری سند وہ سند ہے جس میں عدد اس امام تک
قلیل ہو، ہر چند کہ اس امام سے اپنی انتہاء تک عدد کثیر ہو۔

سند عالی اور نازل کا بیان

اگر کسی حدیث کی ایک سے زیادہ سندیں ہوں، تو ایک سند کی دوسری سندوں کے اعتبار
سے دو قسمیں ہیں: ایک سند عالی اور دوسری قسم سند نازل ہے، سند عالی: حدیث کی وہ سند ہے
جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں کم واسطوں سے انتہاء تک پہنچے اور سند نازل: حدیث کی وہ

سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں زیادہ واسطوں سے انتہاء تک پہنچے۔

سند عالی کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم سند عالی مطلق ہے اور دوسری قسم سند عالی نسبی ہے۔

سند عالی مطلق کی تعریف

حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری ایک یا متعدد سندوں کے مقابلے میں کم واسطوں سے آپ ﷺ تک پہنچے۔

شرح تعریف

یعنی اگر کسی حدیث کی سندیں ایک سے زیادہ ہوں، تو اگر اس کی ایک سند کے روات کی تعداد دوسری سند کے روات کے مقابلے میں کم ہو، تو کم تعداد والی سند کو ”سند عالی“ کہتے ہیں اور زیادہ تعداد والی سند کو سند نازل کہتے ہیں، پھر کم تعداد والی سند کی دو صورت ہے: ایک یہ کہ اس سند کے روات کی تعداد کم ہو آپ ﷺ تک پہنچنے میں اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کی تعداد کم ہو کسی عظیم الشان امام حدیث تک پہنچنے میں؛ خواہ اس امام سے آخر تک روات کی تعداد دوسری سند کے مقابلے میں قلیل ہو یا کثیر ہو، اگر پہلی صورت ہے، تو اس سند کو ”سند عالی مطلق“ کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس سند کو ”سند عالی نسبی“ کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ وہ کون سے صفات ہیں، جو کسی امام کی عظمت شان پر دلالت کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ وہ صفات یہ ہیں: اس کا حافظ حدیث ہونا، فقیہ ہونا، اس میں تيقظ و احتیاط کا ہونا، ضابط ہونا، مصنف ہونا، کسی مصنف کا شیخ ہونا یا شیخ کا شیخ ہونا وغیرہ اور ان اوصاف سے متصف حضرات کے اسماء بھی جان لینا چاہیے، چنانچہ وہ حضرات: امام شعبہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو حنیفہ، امام احمد بن حنبل، امام بخاری و امام مسلم کے اساتذہ اور ان کے اساتذہ ہیں۔

سند عالی کی دوسری تقسیم

سند عالی؛ خواہ مطلق ہو یا نسبی ہو، اس کی تین قسمیں ہیں: ایک یہ کہ وہ سند صحیح ہو یا حسن ہو، دوسری قسم یہ کہ وہ سند کم ضعیف ہو، تیسری قسم یہ کہ وہ سند انتہائی ضعیف اور موضوع ہو، اگر پہلی قسم ہے، تو یہ غایت مقصود اور نعمت کبریٰ ہے؛ کیوں کہ اس وقت حقیقی علو اور صوری علو؛ دونوں موجود ہیں اور اگر دوسری قسم ہے، تو یہ بھی مقصود اور نعمت ہے؛ کیوں کہ صوری علو تو اس میں موجود ہے اور اگر تیسری قسم ہے، تو یہ بے فائدہ ہے؛ کیوں کہ من گھڑت چیزیں بمنزلہ معدوم ہوتی ہیں ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے گویا نہ حقیقی علو ہے اور نہ صوری علو ہے۔

علو مطلق اور نسبی کی وجہ تسمیہ

سند عالی مطلق کا یہ نام اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں درمیان کے کسی خاص راوی کی نسبت کے اعتبار سے علو نہیں ہے؛ بلکہ اس سے قطع نظر ہے اور سند عالی نسبی کا یہ نام اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں درمیان کے کسی خاص راوی کی نسبت کے اعتبار سے علو ہے؛ اگر اس خاص راوی سے قطع نظر کرتے ہوئے دیکھا جائے، تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ اس میں علو موجود ہو۔

فوائد: ”أي عدد رجال السند“ یعنی کسی حدیث کی ایک سند دوسری سند کے مقابلے میں کم واسطے والی ہو۔ ”السند“ میں حرف تعریف مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور اس کے بعد ایک عبارت مقدر ہے، تقدیر عبارت ہے: أي عدد رجال سند الحديث بالنسبة إلى عدد رجال سند آخر له۔

”أَن يَنْتَهِي“ اس کا فاعل ”السند القليل العدد“ ہے۔

”بالنسبة إلى سند آخر“ یہ ”القليل“ سے متعلق ہے اور ”يرد به“ ”سند آخر“ کی صفت ہے۔

”كشعبة“ یہ اور اس کے مابعد ائمہ حدیث کی تمثیل ہے۔

”وهو ما“ أي السند القليل العدد ينتهي إلى النبي صلى الله عليه وسلم۔

”العلو المطلق“ عین اور لام کا ضمہ اور واو مشدد ہے، قليل العدد سند پر اس کا حمل مبالغہ

کیا گیا ہے، ”زید عدل“ کی طرح۔ ”النسبی“ یہاں پر بھی حمل مبالغہ کیا گیا ہے اور اس میں نون و باء کا کسرہ اور سین کا سکون ہے، نیز یاء مشدود ہے۔

”أَنْ يَكُونَ سَنَدُهُ“ ضمیر مجرور ”علو“ کی طرف راجع ہے اور مراد ہے وہ سند جس میں علو ہو، اس لیے اضافت ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے کی گئی ہے۔

”فہو کا لعدم“ فاء تعلیل کے لیے ہے، تقدیر عبارت ہے: إنما قیدنا صورة العلو

بما لم یکن موضوعاً لآ نہ کا لعدم۔

وقد عَظُمَتْ رَغْبَةُ الْمُتَأَخِّرِينَ فِيهِ، حَتَّى غَلَبَ ذَلِكَ عَلَى كَثِيرٍ مِنْهُمْ بِحَيْثُ أَهْمَلُوا الْإِسْتِغَالَ بِمَا هُوَ أَهَمُّ مِنْهُ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ الْعُلُوُّ مَرْغُوباً فِيهِ؛ لِكَوْنِهِ أَقْرَبَ إِلَى الصَّحَّةِ وَقِلَّةِ الْخَطَأِ؛ لِأَنَّهُ مَأْمُونٌ رَاوٍ مِنْ رِجَالِ الْإِسْنَادِ إِلَّا وَالْخَطَأُ جَائِزٌ عَلَيْهِ، فَكُلَّمَا كَثُرَتْ الْوَسَائِطُ، وَطَالَ السَّنَدُ، كَثُرَتْ مَظَانُّ التَّجْوِيزِ، وَكُلَّمَا قَلَّتْ قَلَّتْ، فَإِنْ كَانَ فِي النُّزُولِ مَزِيَّةٌ لَيْسَتْ فِي الْعُلُوِّ، كَأَنْ يَكُونَ رِجَالُهُ أَوْثَقَ مِنْهُ، أَوْ حَفِظَ، أَوْ فُقِّهَ، أَوْ الْإِتِّصَالُ فِيهِ أَظْهَرَ، فَلَا تَرَدُّدٌ فِي أَنَّ النُّزُولَ حَيْثُذِ أَوْلَى. وَأَمَّا مَنْ رَجَّحَ النُّزُولَ مُطْلَقاً، وَاحْتَجَّ بِأَنَّ كَثْرَةَ الْبَحْثِ يَقْتَضِي الْمَشَقَّةَ فَيَعْظُمُ الْأَجْرُ، فَذَلِكَ تَرْجِيحٌ بِأَمْرٍ أَجْنَبِيٍّ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِالتَّصْحِيحِ وَالتَّضْعِيفِ.

ترجمہ: علو اسناد کے حصول میں متاخرین کی دلچسپی بہت بڑھ گئی ہے، یہاں تک کہ ان میں سے بہتوں پر اس کا ایسا غلبہ ہو گیا ہے کہ اس سے اہم چیزوں کے مشغلے کو انھوں نے پس پشت ڈال دیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مذکورہ علو اسناد ایک مرغوب چیز ہے؛ اس لیے کہ وہ صحت اسناد اور قلت خطا سے زیادہ قریب ہے؛ کیوں کہ سند کا کوئی راوی ایسا نہیں ہوتا ہے جس سے غلطی کا امکان نہ ہو، تو جب واسطے زیادہ ہوں گے اور سند لمبی ہوگی، تو غلطی کے امکان کی جگہیں بھی زیادہ ہوں گی اور جب واسطے کم ہوں گے، تو غلطی کے امکان کی جگہیں بھی کم ہوں گی۔

پھر اگر سند نازل میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو سند عالی میں نہ ہو، جیسے کہ سند نازل کے رجال کا سند عالی کے رجال سے اوثق ہونا یا احفظ ہونا یا افقہ ہونا یا اس میں اتصال کا زیادہ ظاہر ہونا، تو یقیناً اس وقت سند نازل اولیٰ ہوگی۔ لیکن جس نے سند نازل کو مطلقاً راجح کہا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ (زیادہ روایات کے احوال کی) زیادہ تحقیق (زیادہ) مشقت کا تقاضہ کرتی ہے جس کے نتیجے میں ثواب زیادہ ہوگا، تو (اس کا جواب یہ ہے کہ) یہ ایسی چیز سے ترجیح دینا ہے جس کا ان امور سے کوئی واسطہ نہیں ہے جو تصحیح اور تضعیف سے متعلق ہیں۔

متاخرین کی علو اسناد کی طرف رغبت

علو اسناد کی تحصیل جائز؛ بلکہ ایک مستحب امر ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ یہ سلف صالحین کی سنت ہے، امام یحییٰ بن معین سے ان کے مرض و فوات میں سوال کیا گیا کہ آپ کی کوئی خواہش بھی ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ ”خالی گھر اور عالی اسناد“۔ امام محمد بن اسلم طوسی متوفی ۲۴۲ھ کا قول ہے: قرب اسناد قرب الی اللہ ہے۔ حافظ ابن صلاح نے اس کی وجہ یہ ذکر فرمائی کہ یہ اس لیے ہے کہ قرب اسناد آپ ﷺ سے قرب ہے اور آپ ﷺ سے قرب اللہ تعالیٰ سے قرب ہے۔ امام حاکم نے فرمایا کہ اسناد عالی کی طلب سنت ثابتہ ہے اور استدلال میں مسلم کی وہ روایت پیش کی ہے جس میں یہ ہے کہ ایک اعرابی نے آپ ﷺ سے ارکان اسلام کے متعلق یہ سوال کیا کہ آپ ﷺ کے قاصد نے فلاں فلاں امور کی خبر دی ہے، کیا وہ سچ ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو سچ ہیں، اگر علو اسناد امر مستحب نہ ہوتا، تو آپ ﷺ اس کے سوال پر نکیر فرماتے اور یہ کہتے کہ جب میرے قاصد نے خبر دی، تو مجھ سے پوچھنے کی ضرورت کیا ہے؟

امام جزری نے علو اسناد کے استحباب پر حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ انھوں نے ایک حدیث کے لیے مدینے سے مصر کا سفر فرمایا تھا، جب کہ وہ حدیث سند نازل کے ساتھ مدینے میں بھی موجود تھی۔

خلاصہ یہ کہ ان ہی سب امور کو دیکھتے ہوئے متقدمین اور متاخرین نے علو اسناد کے حصول

میں بڑی دلچسپی کا مظاہر کیا ہے؛ بلکہ متاخرین نے ایک قدم آگے بڑھ کر اس کو اپنا منہ بٹھائے مقصود بنالیا تھا، حتیٰ کہ بعض متاخرین پر اس کا ایسا شوق سوار ہوا کہ اسناد صحیح اور احوال رجال کی تحقیق جو کہیں اس سے زیادہ اہمیت کی حامل تھی، اس کو پس پشت ڈال دیا اور علو اسناد کی طلب میں کتنے ہی ملکوں کی خاک چھان ڈالی۔

سند عالی افضل ہے یا سند نازل؟

جمہور کے نزدیک علی الاطلاق سند عالی افضل ہے؛ کیوں کہ وہی حدیث کو اس بات سے قریب تر کر دیتی ہے کہ وہ صحیح ہو اور اس میں غلطی نہ ہو؛ اس لیے کہ سند کے ہر راوی کے سلسلے میں غلطی کرنے کا امکان ہے، تو جب سند لمبی ہوگی، تب غلطی کے امکان کی جگہیں بھی زیادہ ہوں گی اور جب سند مختصر ہوگی، تو غلطی کے امکان کی جگہیں بھی کم ہوں گی، یہ ایسی خصوصیت ہے جس کی بناء پر سند عالی افضل ہوگی۔

لیکن اگر سند نازل میں کوئی ایسی خصوصیت اور امتیاز پایا جائے جو سند عالی میں نہ ہو، مثلاً: سند نازل کے رجال کا سند عالی کے رجال سے زیادہ ثقہ ہونا، یا زیادہ حفظ والا ہونا، یا زیادہ فقیہ ہونا، یا سند نازل میں اتصال سند کا زیادہ ظاہر ہونا بایں طور کہ ہر راوی ”سمعت فلانا“ حدثنا فلان، أخبرنا فلان“ وغیرہ کہے، تو اس وقت یقیناً سند نازل افضل ہوگی؛ کیوں کہ یہ امر معنوی کے ذریعہ ترجیح ہے۔

علامہ حسن بن خلاد در امہر مزی نے بعض اہل نظر سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک سند نازل مطلقاً افضل ہے؛ اس لیے کہ محدث پر واجب ہے کہ حدیث کے ہر راوی کے متعلق جرح و تعدیل کے حوالے سے تحقیق و تفتیش کرے اور سند نازل میں روایات زیادہ ہوتے ہیں، تو ان کی جرح و تعدیل کی تحقیق میں محنت و مشقت بھی زیادہ ہوگی اور جب محنت زیادہ ہوگی، تو ثواب بھی زیادہ ہوگا، اس لیے علی الاطلاق سند نازل افضل ہے۔ (المحدث الفاضل ص ۲۱۶)

علامہ ابن دقیق العید نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ تو ایسی چیز کے ذریعہ ترجیح دینا ہے جس کا تصحیح اور تضعیف سے کوئی تعلق نہیں ہے؛ کیوں کہ کثرت مشقت جو کہ سند نازل میں ہے،

بذات خود مقصود نہیں ہے اور جب وہ مقصود نہیں ہے، تو اس کے ذریعے سند نازل کو ترجیح دینا بہتر نہیں ہے، ترجیح ایسی چیز کے ذریعے دینا بہتر ہے جو روایت سے مقصود ہو اور یہ مقصود روایت کا صحیح ہونا ہے۔ (الاقتراح فی بیان الاصطلاح ص ۴۶)

علامہ عراقی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ دلیل ایسی ہی ہے جیسا کہ کوئی جماعت سے نماز پڑھنے کے لیے مسجد جائے اور دور کا راستہ اختیار کرے تاکہ قدم زیادہ ہوں اور اس کی وجہ سے ثواب زیادہ ہو؛ ہر چند کہ اس کے نتیجے میں جماعت جھوٹ جائے جو کہ مقصود ہے۔ (فتح المغیث للعراقی ۲/۲۵۳)

یعنی جس طرح جماعت جو مقصود ہے اس کی پرواہ نہ کر کے لمبا راستہ اختیار اس لیے کرنا کہ ثواب زیادہ ملے جو کہ یہاں مقصود نہیں ہے، یہ بات اچھی نہیں ہے، اس طرح یہ بات بھی اچھی نہیں ہے کہ صحت اسناد جو کہ مقصود ہے، اس کی پرواہ نہ کر کے کثرت ثواب جو کہ یہاں مقصود نہیں ہے، اس کو پیش نظر رکھ کر سند نازل کو افضل کہا جائے۔

فوائد: ”وإنما كان ذلك العلو“ اس عبارت کا مقصود یہ ہے کہ سند عالی سند نازل پر فلاں دلیل کی بنیاد پر فوقیت رکھتی ہے۔

”مظان التجویز“ یہ مظنّتی جمع ہے، جس کا معنی: گمان کی جگہ۔ ”التجویز“ ممکن بنانا، جائز و مباح قرار دینا، اس میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، تقدیر عبارت ہے: مظان تجویز الخطأ“

”وَأَمَّا مَنْ رَجَّحَ“ یہ بعض اہل نظر کے مسلک اور ان کی دلیل کا بیان ہے۔
 ”فذلك ترجیح“ یہ ان کی دلیل کا جواب ہے، اصل جواب علامہ ابن دقیق العید کا ہے، مصنف نے بغیر حوالے کے اس کو ذکر کیا ہے۔

”مما يتعلق“ یہ ”أجنبي“ سے متعلق ہے اور وہ ”أمر“ کی صفت ہے۔

(وفیه) أي فی العُلُوِّ النِّسْبِيِّ (المُؤَافَقَةُ، وَهِيَ: الْوُصُولُ إِلَى شَيْخٍ أَحَدِ الْمُصَنِّفِينَ مِنْ غَيْرِ طَرِيقِهِ) أَي الطَّرِيقِ الَّتِي تَصِلُ إِلَى ذَلِكَ الْمُصَنِّفِ الْمُعَيَّنِ مِثَالُهُ: رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ قُتَيْبَةَ عَنْ مَالِكٍ

حدیثاً، فلو رَوَيْنَاهُ مِنْ طَرِيقِهِ، كَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قُتَيْبَةَ ثَمَانِيَّةٌ، وَلَوْ رَوَيْنَا ذَلِكَ الْحَدِيثَ بِعَيْنِهِ مِنْ طَرِيقِ أَبِي الْعَبَّاسِ السَّرَّاجِ عَنْ قُتَيْبَةَ مَثَلًا، لَكَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قُتَيْبَةَ فِيهِ سَبْعَةٌ، فَقَدْ حَصَلَتْ لَنَا الْمُوَافَقَةُ مَعَ الْبُخَارِيِّ فِي شَيْخِهِ بِعَيْنِهِ مَعَ عُلوِّ الْإِسْنَادِ عَلَى الْإِسْنَادِ إِلَيْهِ.

ترجمہ: اور اس میں یعنی ”علو نسبی“ میں ”موافقت“ ہے اور موافقت (حدیث کے کسی راوی کا) کسی مصنف (یا تصنیف کے علاوہ کسی اور بلند صفت کے حامل امام معتبر) کے شیخ تک اس کے طریق کے علاوہ سے پہنچنا ہے، یعنی اس طریق کے علاوہ سے جو اس معین مصنف (یا اس معین امام معتبر) تک پہنچتا ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے قتیبة عن مالک إلخ کی سند سے حدیث روایت کیا ہے، تو اگر اس حدیث کو ہم بخاری کی سند سے روایت کریں، تو ہمارے درمیان اور قتیبة کے درمیان آٹھ واسطے ہوں اور اگر بعینہ اسی حدیث کو مثال کے طور پر ”أبو العباس السراج عن قتيبة“ کی سند سے ہم روایت کریں، تو ہمارے درمیان اور قتیبة کے درمیان اس سند میں سات واسطے ہوں، نتیجہ یہ کہ ہم کو بخاری کے ساتھ ان کے متعین شیخ (یعنی قتیبة) میں موافقت حاصل ہوئی، اس کے ساتھ ابو العباس سراج کی سند عالی ہے بخاری کی اس سند پر جو اس کے شیخ تک پہنچتی ہے۔

علو نسبی کے اقسام

اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) موافقت (۲) بدل (۳) مساوات (۴) مصافحہ۔

موافقت کی تعریف

وہ یہ ہے کہ تصنیف یا اس کے علاوہ کوئی اور ترجیح صفت کے حامل امام کے شیخ تک، کسی راوی کا ایسے طریق سے پہنچنا ہے، جس میں وہ امام نہ ہو؛ خواہ یہ طریق عالی ہو یا نہ ہو۔

شرح تعریف

تفصیل موافقت کی یہ ہے کہ ایک امام ہے جو ترجیحی صفت کا حامل ہے، مثلاً وہ فقیہ ہے یا حدیث میں صاحب تصنیف ہے یا احفظ ہے یا ائقن ہے، وہ کوئی حدیث اپنے استاذ سے روایت کرتا ہے اور ہم اسی حدیث کو ایسے طریق سے روایت کریں جس میں ہم اس امام کے واسطے سے اس کے شیخ تک پہنچیں، پھر ہم اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے اس امام کے شیخ تک پہنچ جائیں؛ مگر اس میں اس امام کا واسطہ نہ ہو؛ بلکہ کسی اور واسطے سے پہنچیں، تو یہ دوسرے طریق سے اس امام کے شیخ تک پہنچنا موافقت کہلاتا ہے؛ خواہ دوسرا طریق عالی ہو یا نہ ہو۔ اگر عالی ہو تو وہ ”موافقت عالیہ“ ہے اور عالی نہ ہو تو وہ ”موافقت نازلہ“ ہے۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

موافقت کی توضیح مثال سے

مثلاً امام بخاری تصنیف اور اس کے علاوہ متعدد ترجیحی صفات کے حامل ہیں، وہ کوئی حدیث اپنے استاذ حضرت قتیبہ سے روایت کرتے ہیں اور قتیبہ امام مالک سے روایت کرتے ہیں اور حافظ ابن حجر اسی حدیث کو ایسے طریق سے روایت کرتے ہیں، جس میں وہ امام بخاری کے واسطے سے ان کے استاذ حضرت قتیبہ تک پہنچ رہے ہیں اور حافظ ابن حجر اور قتیبہ کے درمیان مثلاً آٹھ واسطے ہیں، پھر اسی حدیث کو حافظ ابن حجر ایسے طریق سے روایت کریں، جس میں ابوالعباس سراج حضرت قتیبہ سے روایت کر رہے ہوں اور اس طریق میں حافظ ابن حجر اور قتیبہ کے درمیان سات واسطے ہوں، تو اس دوسرے طریق سے روایت کرنا ”موافقت عالیہ“ کہلائے گا اور چونکہ دوسرے طریق میں واسطے کم یعنی سات ہیں اس لیے یہ ”موافقت عالیہ“ ہے اور اگر واسطے برابر یا دوسرے میں زیادہ ہوں، تو اس کو ”موافقت نازلہ“ کہیں گے۔ گویا مثال مذکور میں حافظ ابن حجر امام بخاری کے شیخ حضرت قتیبہ میں امام بخاری سے موافق ہو گئے، ساتھ ساتھ حافظ ابن حجر کا وہ طریق جو امام بخاری کے واسطے کے بغیر یعنی ابوالعباس

سراج کے واسطے سے قتیبہ تک پہنچتا ہے، وہ اس طریق پر عالی ہے جو امام بخاری کے واسطے سے قتیبہ تک پہنچ رہا ہے؛ کیوں کہ ابوالعباس سراج والے طریق میں واسطے سات ہیں اور امام بخاری والے طریق میں واسطے آٹھ ہیں۔

فوائد: ”وہی الوصول“ یہ موافقت کی تعریف کی گئی ہے؛ لیکن صرف اس موافقت کی نہیں جو علونسی کی قسم ہے؛ بلکہ مطلق موافقت کی، خواہ علو کے ساتھ ہو یا نزول کے ساتھ ہو اور یہ اس لیے کہ مصنف نے علو کی قید تعریف میں ذکر نہیں فرمائی ہے، اس کی مزید تفصیل ”بدل“ کے بیان کے بعد مصنف کے قول: ”وأكثر ما يعتبرون“ کے تحت آئے گی۔

”أحد المصنفين“ یعنی وہ ترجیحی صفات میں سے صفت تصنیف سے متصف امام کے شیخ تک پہنچتا ہے، خواہ وہ صحاح ستہ کا مصنف ہو یا ان کے علاوہ کسی اور کتاب کا مصنف ہو اور موافقت اس صورت میں بھی متحقق ہوگی جب کہ تصنیف کے علاوہ کسی اور صفت ترجیح سے متصف امام کے شیخ تک کوئی پہنچ رہا ہو، اس لیے راقم نے بڑبڑہ اور شرح؛ دونوں ہوتوں پر اس عموم کو ملحوظ رکھا ہے۔ رہا مصنف کا خصوصیت کے ساتھ صفت تصنیف کو ذکر کرنا تو وہ اس لیے ہے کہ صفت تصنیف محسوس ہے جس کا ادراک ہر شخص کر سکتا ہے۔

”الطريق التي“ یہ تفسیر ہے ”طریقہ“ کی اور چوں کہ طریق کا استعمال مذکور بھی ہے اور مؤنث بھی ہے؛ اس لیے اس کی صفت ”التي“ صحیح ہے۔

”عن قتيبة مثلاً“ مثلاً کا تعلق ابوالعباس سراج سے ہے، اس لیے مناسب یہ تھا کہ مثلاً کو قتیبہ سے مقدم ذکر کیا جاتا۔

”مع علو الإسناد“ یعنی یہ تمثیل موافقت عالیہ کی ہے؛ کیوں کہ وہ اسناد جو ابوالعباس سراج کے واسطے سے امام بخاری کے استاذ قتیبہ تک پہنچتی ہے، اس میں سات واسطے ہیں اور جو امام بخاری کے واسطے سے ان کے استاذ قتیبہ تک پہنچتی ہے، اس میں آٹھ واسطے ہیں۔ یہ بھی یاد رکھیں کہ پہلے ”الإسناد“ سے مراد ابوالعباس سراج کے واسطے سے قتیبہ تک پہنچنے والی سند ہے اور دوسرے ”الإسناد“ سے مراد امام بخاری کے واسطے سے قتیبہ تک پہنچنے والی سند ہے، معلوم ہوا کہ ”إليه“ کے اندر دونوں ”الإسناد“ کا تنازع ہے، ہر ایک اس کو اپنا متعلق

بنانا چاہتا ہے۔ یہ مخفی نہ رہے کہ ضمیر مجرور کا مرجع بخاری کے استاذ قتیبہ ہیں۔

(وفیه) أي العلوّ النَّسَبِيّ (البَدَلُ، وهو: الوصولُ إلى شيخِ شيخِهِ كَذَلِكَ)، كَأَن يَقَعَ لَنَا ذَلِكَ الْإِسْنَادُ بَعِينَهُ مِنْ طَرِيقٍ أُخْرَى إِلَى الْقَعْنَبِيِّ عَنْ مَالِكٍ، فَيَكُونُ الْقَعْنَبِيُّ بَدَلًا فِيهِ مِنْ قُتَيْبَةَ. وَأَكْثَرُ مَا يُعْتَبَرُونَ الْمُوَافَقَةَ وَالْبَدَلَ إِذَا قَارَنَا الْعُلُوَّ، وَإِلَّا فَاسْمُ الْمُوَافَقَةِ وَالْبَدَلِ وَاقِعٌ بِدُونِهِ.

ترجمہ: اور اس میں یعنی علوی میں ”بدل“ ہے اور بدل اس امام کے استاذ الاستاذ تک اسی طریقے پر پہنچنا ہے (یعنی ایسے طریق سے جس میں وہ امام نہ ہو) مثلاً ابوالعباس کی بعینہ وہی سند دوسرے واسطے سے (یعنی اس میں قتیبہ نہ ہو) ہم کو حاصل ہو، جو قعنبی تک پہنچے، وہ امام مالک سے روایت کریں، تو قعنبی اس سند میں قتیبہ کے بدلے میں ہوں گے۔ محدثین موافقت اور بدل کو زیادہ تر اس وقت معتبر مانتے ہیں جب کہ ان کے ساتھ علوی بھی ہو اور اگر موافقت اور بدل کا حکم علوی کے وقت اکثریت کے اعتبار سے نہ ہو (بلکہ علوی میں منحصر ہونے کے اعتبار سے ہو، تو یہ باطل ہے) کیوں کہ علوی کے بغیر بھی لفظ موافقت اور لفظ بدل استعمال ہوتا ہے۔

بدل کی تعریف

وہ یہ ہے کہ تصنیف یا اس کے علاوہ کوئی اور ترجیحی صفت کے حامل امام کے استاذ الاستاذ تک کسی راوی کا ایسے طریق سے پہنچنا ہے جس میں وہ امام نہ ہو، خواہ یہ طریق عالی ہو یا نہ ہو۔

شرح تعریف

اس کی توضیح یہ ہے کہ کوئی مصنف وغیرہ ایک حدیث اپنے استاذ سے روایت کرتا ہے اور ہم اسی حدیث کو ایسے طریق سے روایت کریں، جس میں ہم مصنف کے واسطے سے اس کے استاذ الاستاذ تک پہنچیں، پھر ہم اسی حدیث کو روایت کرتے ہوئے اس مصنف کے استاذ الاستاذ تک پہنچ جائیں؛ مگر اس میں مصنف اور اس کے استاذ کا واسطہ نہ ہو؛ بلکہ مصنف کی جگہ

پر بھی کوئی دوسرا ہو اور اس کے استاذ کی جگہ پر بھی کوئی اور ہو، البتہ استاذ الاستاذ دونوں طریق کا ایک ہی ہو، تو دوسرے طریق سے اس مصنف کے استاذ الاستاذ تک پہنچنا ”بدل“ کہلاتا ہے، خواہ دوسرا طریق عالی ہو یا نہ ہو، اگر عالی ہوگا، تو اس کو ”بدل عالی“ کہیں گے اور اگر نہیں ہوگا، تو اس کو ”بدل نازل“ کہیں گے۔

بدل کی توضیح مثال سے

مثلاً امام بخاری کوئی حدیث اپنے استاذ قتیبہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ امام مالک سے روایت کرتے ہیں، گویا امام مالک امام بخاری کے استاذ الاستاذ ہیں اور حافظ ابن حجر اسی حدیث کو ایسے طریق سے روایت کریں جس میں امام بخاری کے بجائے ابو العباس سراج مثلاً ہو اور وہ قتیبہ سے روایت نہ کرے؛ بلکہ یہ طریق قتیبہ سے خالی ہو، اس طرح یہ روایت قعنبنی تک پہنچنے اور قعنبنی امام مالک سے روایت کرے، تو اس دوسرے طریق سے روایت کرنے کو ”بدل“ کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ دوسرے طریق میں قتیبہ کے بدلے میں قعنبنی آئے ہیں۔ اگر دوسرے طریق میں پہلے کے مقابلے میں واسطے کم ہوں، تو اس کو ”بدل عالی“ کہا جائے گا اور اگر کم نہ ہو تو ”بدل نازل“ کہا جائے گا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ بہت سے محدثین نے موافقت اور بدل کو علو کے ساتھ مقید کیا ہے، یعنی ان کو اسی وقت معتبر مانا ہے جب کہ دوسرا طریق پہلے کے مقابلے میں عالی ہو، پھر مصنف نے موافقت اور بدل کی تعریفوں میں علو کی قید کو کیوں چھوڑ دیا ہے؟

اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ ان محدثین کا موافقت اور بدل کو علو کے ساتھ مقید کرنا اس لیے نہیں ہے وہ علو میں منحصر ہیں؛ اس لیے کہ وہ تو علو کے بغیر بھی پائے جاتے ہیں، اگر وہ علو کے ساتھ پائے جائیں، تو ان کو ”موافقت عالیہ“ اور ”بدل عالی“ کہا جاتا ہے اور اگر علو کے بغیر ہوں، تو ”موافقت نازلہ“ اور ”بدل نازل“ کہا جاتا ہے؛ بلکہ ان کا علو کے ساتھ مقید کرنا

اس لیے ہے کہ محدثین زیادہ تر علو کے وقت ہی ان کو معتبر مانتے ہیں اور اگر ان میں علو نہ ہو، تو ان کی طرف التفات نہیں کرتے ہیں؛ کیوں کہ ان ائمہ حدیث کی سندوں کے مقابلے میں اس کی کوئی اہمیت نہیں رہتی ہے۔

کیا موافقت اور بدل کے لیے سند کا عالی ہونا شرط ہے؟

حافظ ابن صلاح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ موافقت اور بدل کے لیے علو شرط ہے، یعنی کسی طریق پر موافقت اور بدل کا اطلاق اسی وقت کیا جائے گا، جب کہ اس میں علو پایا جائے اور اگر اس میں علو نہ پایا جائے، تو وہ موافقت اور بدل ضرور ہیں؛ لیکن ان کا اس پر اطلاق نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ اس کی طرف اس وقت التفات نہیں کیا جاتا ہے۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو: ولولم یکن عالیا، فهو أيضا موافقة وبدل؛ لكن لا یطلق علیہ اسم الموافقة و البديل لعدم الالتفات إلیہ. (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۵۸)

مگر علامہ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن صلاح کے علاوہ دوسرے محدثین کے یہاں علو کے بغیر بھی موافقت اور بدل کا استعمال ہے، جیسا کہ میں نے جمال الدین ظاہری اور حافظ ذہبی کے کلام میں دیکھا ہے۔ (فتح المغیث للعراقی ص ۳۰۰)

تنبہ: آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ حافظ ابن حجر نے ابن صلاح کے علاوہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور اوپر کا سوال و جواب اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہے اور موافقت و بدل کی مثالیں علو کے ساتھ بیان کرنے سے یہ دھوکہ نہ ہو کہ مصنف کے نزدیک حافظ ابن صلاح کی طرح علو شرط ہے، جیسا کہ بعض شارحین کو یہ دھوکہ لگا ہے، اگر مثال کو دیکھتے ہوئے مصنف کے نزدیک علو کا شرط ہونا فرض کیا جائے، تو ان کے قول: فاسم الموافقة و البديل واقع بدونہ“ کا کیا مطلب ہوگا؟ یہی مطلب مصنف کے شاگرد حافظ سخاوی نے سمجھا ہے۔ (فتح المغیث للسخاوی ۱۵/۳)

فوائد: ”کذلك“ أي من غير طريق ذلك المصنف المعین؛ بل بطريق اخر اقل عددا من طريقه. (القول المبتکر ص ۱۶۲)

”ذلک الإسناد بعینہ“ اس سے مراد ابوالعباس سراج کی سند ہے اور ”من طریق آخری“ سے مراد یہ ہے کہ اس میں قتیہ نہ ہو۔ ”والافاسم الموافقة“ یہاں پر اختصار محل ہے، تقدیر عبارت ہے: ”وإن لم یکن الحکم بکون الموافقة والبدل فی العلو باعتبار اکثریة؛ بل بمعنی حصرهما فیہ فهو باطل؛ لأن اسم الموافقة والبدل واقع بدونه“ گویا شرط کا ایک جزء اور جزا مکمل محذوف ہے اور ”فاسم“ اس کی علت ہے۔

(وفیه) أي فی العلو النسبی (المساواة) وهي استواء عدد الإسناد من الراوی إلى آخره) أي إسناد العلو النسبی (مع إسناد أحد المصنفین) کأن یروی النسائی مثلاً حديثاً یقع بینہ وبين النبی صلی اللہ علیہ وعلى اله وصحبه وسلم فیہ أحد عشر نفساً، فقع لنا ذلک الحدیث بعینہ بإسناد آخر إلى النبی صلی اللہ علیہ وعلى اله وصحبه وسلم، یقع بیننا فیہ، وبين النبی صلی اللہ علیہ وعلى اله وصحبه وسلم، أحد عشر نفساً، فنساوی النسائی من حیث العدّد مع قطع النظر عن ملاحظّة ذلک الإسناد الخاص.

ترجمہ: اور اس میں یعنی علونسی میں ”مساوات“ ہے اور یہ راوی سے لیکر علونسی کی سند کے آخر تک کے روات کی تعداد کا کسی مصنف کی سند کے مساوی ہونا ہے، جیسے: یہ کہ مثلاً امام نسائی کوئی ایسی حدیث روایت کریں جس میں ان کے اور آپ ﷺ کے درمیان گیارہ واسطے ہوں اور وہی حدیث ہمیں آپ ﷺ تک ایسی دوسری سند سے حاصل ہو، جس میں ہمارے اور آپ ﷺ کے درمیان گیارہ ہی واسطے ہوں، تو ہم قطع نظر اس خاص سند کے لحاظ سے، تعداد روات کے اعتبار سے امام نسائی کے برابر ہو گئے۔

مساوات کی تعریف

وہ یہ ہے کہ کسی حدیث کو روایت کرنے میں ہم سے لیکر فردنسی کے آخر راوی کے درمیان

روایت کی تعداد اتنی ہی ہو جتنی کہ کسی مصنف اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی یا تابعی یا تابع تابعی وغیرہ کے درمیان۔

شرح تعریف

علونسی کی تیسری قسم مساوات ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اور سند کے آخری راوی، خواہ وہ نبی کریم ﷺ ہوں یا صحابی ہو یا تابعی ہو یا تابع تابعی ہو؛ ان دونوں کے درمیان روایت کی تعداد اتنی ہو جتنی کہ کسی مصنف اور آپ ﷺ کے درمیان، یا کسی مصنف اور صحابی کے درمیان، یا کسی مصنف اور تابعی کے درمیان، یا کسی مصنف اور تابع تابعی کے درمیان۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مساوات جہاں علونسی میں پایا جاتا ہے، وہیں علو مطلق میں بھی پایا جاتا ہے؛ کیوں کہ اس میں جہاں کسی امام معتبر تک پہنچنے کا اعتبار ہے، وہیں آپ ﷺ تک پہنچنے کا بھی اعتبار ہے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے پھر صرف علونسی کے صادق آنے کو کیوں بیان کیا اور علو مطلق کے صادق آنے کو کیوں نہیں بیان کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علو مطلق کے صدق کو اس لیے نہیں بیان کیا کہ اس کا صادق آنا واضح تھا اور علونسی کے صدق کو اس لیے بیان کیا کہ محدثین مساوات کی اس صورت میں زیادہ تر یہ ذکر کرتے ہیں کہ راوی نے گویا کسی مصنف کے شیخ سے مصافحہ کیا اور اس کے شیخ نے مصنف کے شیخ الشیخ سے مصافحہ کیا۔

مساوات کی توضیح مثال سے

توضیح اس کی یہ ہے کہ مثلاً امام نسائی حدیث کی کتاب کے مصنف ہیں، وہ کوئی حدیث اپنی کتاب میں روایت کریں جس میں ان کے اور آپ ﷺ کے درمیان، یا صحابی کے درمیان یا تابعی وغیرہ کے درمیان گیارہ واسطے ہوں اور اگر اس حدیث کو حافظ ابن حجر امام نسائی کی سند سے روایت کریں، تو یقیناً واسطے گیارہ سے زائد ہوں گے؛ مگر وہ امام نسائی کی سند کے علاوہ کسی دوسری سند سے روایت کرتے ہیں، جس میں ان کے اور آپ ﷺ کے درمیان گیارہ ہی واسطے ہیں، تو گویا کہ حافظ ابن حجر امام نسائی کے، تعداد روایت میں مساوی ہو گئے؛ ہر چند کہ

دونوں کی سند کے روات الگ الگ ہوں۔

(وفيه) أي العُلُوّ النسبيُّ أيضًا (المُصَافِحَةُ، وَهِيَ الْإِسْتِوَاءُ مَعَ تِلْمِيذٍ ذَلِكَ الْمُصَنِّفِ) عَلَى الْوَجْهِ الْمَشْرُوحِ أَوَّلًا، وَسُمِّيَتْ الْمُصَافِحَةُ لِأَنَّ الْعَادَّةَ جَرَتْ فِي الْغَالِبِ الْمُصَافِحَةِ بَيْنَ مَنْ تَلَاقِيَا، وَنَحْنُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ كَأَنَّا لَقِينَا النَّسَائِيَّ؛ فَكَأَنَّا صَافِحَانَهُ. (وَيُقَابِلُ الْعُلُوّ بِأَقْسَامِهِ) الْمَذْكُورَةِ (النُّزُولُ) فَيَكُونُ كُلُّ قِسْمٍ مِنْ أَقْسَامِ الْعُلُوّ يُقَابِلُهُ قِسْمٌ مِنْ أَقْسَامِ النُّزُولِ خِلَافًا لِمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْعُلُوّ قَدْ يَقَعُ غَيْرَ تَابِعٍ لِنُزُولِهِ .

ترجمہ: اور اس میں یعنی علوی میں ”مصافحہ“ بھی ہے اور وہ اس مصنف کے شاگرد کے ساتھ اس طریقے پر برابر ہونا ہے جس کو پہلے (یعنی مساوات میں) بیان کیا گیا ہے اور اس کا نام مصافحہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ عموماً دو آدمیوں کے ملنے کے وقت لوگوں کی عادت مصافحہ کرنے کی ہے اور اس صورت میں ہم گویا کہ امام نسائی سے ملے اور کہہ لیجئے کہ ہم نے ان سے مصافحہ بھی کیا اور علو کے مقابلے میں اس کے مذکورہ تمام اقسام کے ساتھ نزول“ ہے؛ لہذا علو کی تمام قسموں میں سے ہر قسم کے مقابلے میں نزول کی قسموں میں سے ایک قسم واقع ہوگی، یہ بات ان کے خلاف ہے جن کا خیال یہ ہے کہ کبھی علو اپنے نزول کے تابع واقع نہیں ہوتی ہے۔

مصافحہ کی تعریف

وہ یہ ہے کہ کسی حدیث کو روایت کرنے میں ہم سے لیکر آپ ﷺ کے درمیان کے روات کی تعداد اتنی ہی ہو جتنی کہ کسی مصنف کے شاگرد اور آپ ﷺ کے درمیان۔ یہی حکم ہوگا اس وقت جب کہ کسی صحابی یا تابعی، یا تبع تابعی تک پہنچنے میں روات کی تعداد برابر ہو۔

شرح تعریف

علوی کی چوتھی قسم ”مصافحہ“ ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اور آپ ﷺ یا کسی

صحابی یا تابعی یا تبع تابعی وغیرہ کے درمیان روایت کی تعداد اتنی ہو جتنی کہ کسی مصنف کے شاگرد اور آپ ﷺ یا صحابی یا تابعی یا تبع تابعی وغیرہ کے درمیان۔
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مساوات کی طرح مصافحہ بھی علونسی کے اندر پایا جاتا ہے اور علو مطلق کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔

مصافحہ کی توضیح مثال سے

توضیح اس کی یہ ہے کہ اگر امام نسائی کسی حدیث کو اپنی کتاب میں روایت کریں، جس میں ان کے اور آپ ﷺ کے درمیان گیارہ واسطے ہوں، تو امام نسائی کے شاگرد اور آپ ﷺ کے درمیان بارہ واسطے ہوں گے اور اگر اسی حدیث کو حافظ ابن حجر امام نسائی کے علاوہ کسی دوسری سند سے روایت کریں جس میں حافظ ابن حجر اور آپ ﷺ کے درمیان بارہ واسطے ہوں، تو حافظ ابن حجر اس مخصوص سند سے قطع نظر کرتے ہوئے، تعداد روایت میں امام نسائی کے شاگرد کے مساوی ہو گئے؛ لہذا دوسرے طریقے پر روایت کرنا ”مصافحہ کہلائے گا۔

مصافحہ کی وجہ تسمیہ

چوں کہ اکثر لوگوں کی عموماً عادت یہ ہے کہ جب ان کی کسی مسلمان سے ملاقات ہوتی ہے، تو اس سے مصافحہ کرتے ہیں اور مثال مذکور میں کہہ لیجئے کہ حافظ ابن حجر کی امام نسائی سے ملاقات ہوئی، جیسا کہ ان کے شاگرد کی ان سے ملاقات ہوئی، تو گویا کہ حافظ ابن حجر نے امام نسائی سے مصافحہ کیا۔

تنبیہ: یہاں تک علو کے تمام اقسام کا بیان مکمل ہوا۔ جاننا چاہیے کہ حافظ ابن صلاح اور علامہ عراقی رحمہ اللہ نے علو کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ علو یا تو مسافت یعنی قلت وسائل کے اعتبار سے ہوگا یا صفت کے اعتبار سے، اگر مسافت کے اعتبار سے ہے، تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی، دوسری قسم نسبی؛ خواہ وہ نسبت کسی امام کی طرف ہو یا کسی کتاب کی طرف، گویا یہاں تین قسمیں ہوں گی: ایک علو مسافت حقیقی، دوسری علو مسافت نسبی أي بالنسبة

إلى إمام، تیسری علومسافت نسبی أي بالنسبة إلى کتاب اور اگر علوصفت کے اعتبار سے ہو، تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ ایک شیخ کے دو شاگردوں میں سے ایک کی وفات پہلے ہو اور دوسرے کی بعد میں ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ ایک شیخ سے ایک شاگرد کا سماع مقدم ہو اور دوسرے کا مؤخر ہو۔ یہ کل پانچ اقسام ہوئے۔ دیکھیے! (مقدمائین الصلاح ص ۱۵۶ - فتح المغیث للعراقی ص ۲۹۸)

لیکن حافظ ابن حجر نے پہلی تین قسموں کو بیان کیا اور وہ بھی اس طرح کہ دوسری اور تیسری قسم کو ایک ہی قسم بنا دیا یعنی علونسی اور پھر علونسی میں موافقت، بدل، مساوات اور مصافحہ کا تذکرہ کیا اور وہ دونوں حضرات بھی ان اقسام اربعہ کا تذکرہ علونسی بالنسبة إلى کتاب میں کرتے ہیں اور آخری دونوں قسموں کو حافظ ابن حجر نے یہاں پر ترک کر دیا؛ کیوں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جو حدیث کے رائج ہونے کو مستلزم نہیں ہیں؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ پہلے سننے والے اور پہلے مرنے والے کا اپنے شیخ سے سماع اس کے مرتبہ اتقان اور ضبط کو پہنچنے سے پہلے ہو اور بعد میں سننے والے اور بعد میں مرنے والے کا اپنے شیخ سے سماع اس کے مرتبہ اتقان و ضبط کو پہنچنے کے بعد ہو۔

البتہ چوں کہ اس صورت میں یہ دونوں چیزیں حدیث کے رائج ہونے کا فائدہ دیتی ہیں، جب کہ یقین کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ بعد میں سننے والے اور بعد میں مرنے والے نے اپنے شیخ کے حافظہ کے بگڑنے کے بعد سنا ہے، اس لیے پہلے سننے کو مصنف نے ”شرح نخبة“ ص ۷۴ پر اپنے قول: ”ويعرف ذلك باعتبار الأخذين“ سے بیان کر دیا اور پہلے مرنے کو ”شرح نخبة“ ص ۹۲ پر اپنے قول: ”إن اشترك اثنان“ الخ“ سے ”سابق ولاحق“ کے عنوان سے ذکر کریں گے۔ (بہجة النظر ص ۲۳۰)

سند نازل کی تعریف

کسی حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں زیادہ واسطوں سے انتہاء تک پہنچے۔ مثلاً ایک حدیث کی ایک سند انتہاء تک چار واسطوں سے پہنچتی ہے اور دوسری

سند تین واسطوں سے پہنچتی ہے، تو پہلی سند نازل ہے اور دوسری سند عالی ہے۔

سند نازل کی تقسیم

سند عالی کی طرح اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک نازل مطلق، دوسری نازل نسبی۔ نازل مطلق: حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں زیادہ واسطوں سے آپ ﷺ تک پہنچے اور نازل نسبی: حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں زیادہ واسطوں سے کسی ترجیحی صفت کے حامل امام تک پہنچے۔ وجہ تسمیہ وہی ہے جو علو کے بیان میں گذری۔

نازل نسبی کے اقسام

جس طرح علو نسبی کی چار قسمیں: موافقت، بدل، مساوات اور مصافحہ ذکر کی گئی ہیں، اسی طرح نزول نسبی کی بھی یہی چار قسمیں ہوں گی۔ موافقت اور بدل کی بحث کا پھر سے مطالعہ کیجئے، تو غور کرنے سے موافقت نازلہ اور بدل نازل کی صورت ذہن میں آجائے گی؛ البتہ مساوات اور مصافحہ میں نزول سند کی صورت کچھ مخفی ہے، اس لیے خوب سمجھ لینا چاہیے کہ ان دونوں میں نزول سند منتهی الیہ کے اعتبار سے معتبر نہیں ہے؛ بلکہ کسی مصنف کی روایت یا اس کے شاگرد کی روایت کے اعتبار سے ہے۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ جس طرح سند عالی کی یہ قسمیں: مطلق، نسبی، موافقت، بدل، مساوات اور مصافحہ ہیں، اسی طرح سند نازل کی بھی بعینہ یہی قسمیں ہیں؛ کیوں کہ علو اور نزول؛ دونوں امراضانی ہیں؛ لہذا ایک سند کا دوسرے پر عالی ہونا، دوسرے کے نازل ہونے کو مستلزم ہے۔

کیا علو کبھی نزول کے بغیر بھی ہو سکتا ہے؟

حافظ ابن صلاح، علامہ عرقی، حافظ ابن حجر اور جمہور کے نزدیک علو نزول کے بغیر کبھی بھی نہیں

ت سے قصود ہو اور یہ مقصود بھی کوئی سند عالی ہوگی، اس کی مقابل سند نازل ہوگی؛ کیوں کہ دونوں امر اضافی ہیں۔ مصنف نے اپنے قول: ”خلافا لمن زعم أن العلو قد يقع غیر تابع لنزوله“ سے بعض کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ اس کے نزدیک ”علو گاہے اپنے نزول کے بغیر بھی پایا جائے گا۔“

ما کہ کوئی جماعت سے ممتاز
م زیادہ ہوں اور اس کی وجہ
بعض سے مراد کون ہے؟

جائے جو کہ مقصود ہے۔ (فتح بن قطلوبغا نے فرمایا کہ اس سے مراد علامہ زین الدین عراقی ہیں اور انھوں نے یہ بات اپنی کتاب ”شرح الألفية“ میں ذکر کی ہے۔) (القول المبتکر علی ہاشم) باراستہ اختیار اس لیے لکھا کہ (۱)

ہے، اس طرح یہ بات علی بن ابی طالب و وف منادی متوفی ۱۰۳۱ھ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (البواقیت) ثمرت ثواب جو کہ یہاں مقصود

تصریح کرتے، انھوں نے تو جمہور کے موافق کی تصریح کی ہے، چنانچہ ان کی عبارت ملاحظہ ہو: ہے کہ سند عالی ہند نازل ہوگا۔ (فتح المغیث للعراقی ص ۳۰۴-مقدمة ابن الصلاح ص ۱۶۰) النزول، کما قال ابن الصلاح. (فتح المغیث للعراقی ص ۳۰۴-مقدمة ابن الصلاح ص ۱۶۰)

ن کی جگہ۔ ”التجویز“ علامہ ابن علی متوفی ۹۹۸ھ نے اپنی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ شاید اس سے مراد میں ہے، ظاہر عبارت میں، جیسا کہ ان کی ظاہر عبارت سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے۔ امام حاکم کی عبارت یہ ہے: لعل قائلا يقول: النزول ضد العلو، فمن عرف العلو، فقد عرف ضده، والعلو

کذلك؛ فإن للنزول مراتب لا یعرفها إلا أهل الصنعة. (معرفة علوم الحدیث ص ۲) دلیل کا بیان ہے۔ ظاہر عبارت کی قید اس لیے لگائی ہے کہ حافظ ابن صلاح نے فرمایا کہ امام حاکم کی مراد جواب علامہ ابن علی متوفی ۹۹۸ھ کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ ان کی مراد اس بات کی نفی کرنا ہے کہ علو کو جان لینے سے نزول بھی ہمیشہ جان لیا جائے گا۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۶۰)

کی صفت ہے۔ امام حاکم کی عبارت کا جو مطلب حافظ ابن صلاح نے بیان کیا ہے وہی درست ہے، وہی: وهي: الوضوء إلى الله في الطريق التي تصل إلى

نہیں ہے۔ ملا علی قاری اور قاضی محمد اکرم سندھی نے بھی اپنی شرحوں میں شاہ وجیہ الدین کی تقلید کی ہے۔

مگر راقم عرض گزار ہے کہ مصنف نے اس سے اپنے شیخ علامہ عمر ابن رسلان بلقینی شافعی متوفی ۸۰۵ھ کو مراد لیا ہے اور مصنف نے ان کی طرف یہ نسبت ان کی ایک عبارت کو دیکھ کر کیا ہے، علامہ بلقینی نے حافظ ابن صلاح کی اس عبارت: ”ثم اعلم أن هذا النوع من العلو... الخ“ پر یہ تبصرہ فرمایا ہے:

فائدة: لا يحدث دائما في هذا النوع مانبه عليه، فقد يحصل -أي العلو- لا با لنزول، بأن تتأخر وفاة من سمعه من شيخ مسلم مثلاً، ويسمع منه من تتأخر وفاته، فيحصل لك أنت الموافقة؛ وإن لم يكن هناك لمسلم نزول. (محاسن الاصطلاح على هامش مقدمة ابن الصلاح ص ۲۱۷-۲۱۸)

اس پوری عبارت میں ”فقد يحصل لا بالنزول“ مصنف کے دعوے کی بنیاد ہے؛ مگر راقم عرض کرتا ہے کہ مصنف نے علامہ بلقینی کے کلام کا جو مطلب سمجھا ہے وہ ٹھیک نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ بات بدیہی البطلان ہے کہ نزول کے بغیر علو ہو، یا اس کا برعکس ہو؛ اس لیے کہ دونوں امراضانی ہیں، ایک کو سمجھے بغیر دوسرے کو سمجھنا ممکن ہی نہیں ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ بیان کرنا ہے کہ راوی کی سند کے عالی ہونے کا سبب ہمیشہ یہ نہیں ہوتا ہے کہ مصنف کی سند ان کے اپنے زمانے کے اعتبار سے نازل ہو، جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے؛ بلکہ کبھی یہ بھی ہوتا ہے اور کبھی کچھ اور ہوتا ہے، مثلاً سند کے تمام یا اکثر روایات کا خوب معمر (زیادہ عمر پانے والا) ہونا، اسی دوسرے سبب کو علامہ بلقینی نے اپنے قول: ”بأن تتأخر وفاة... الخ“ سے بیان کیا ہے۔ فقہر خلاصہ یہ کہ مصنف کا بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ کہنا کہ اس کے نزدیک علو کبھی بغیر نزول کے بھی ہوتا ہے، صحیح نہیں ہے؛ بلکہ غلط فہمی پر مبنی ہے۔

(فإن تشارك الراوي ومن روى عنه في أمرٍ من الأمور المتعلقة بالرواية، مثل السنن واللقبي) وهو الأخذ عن المشايخ (فهو) النوع الذي يُقال له: رواية (الأقران)؛ لأنه حينئذ يكون راوياً عن قرينه

(وَإِنْ رَوَى كُلُّ مِنْهُمَا) أَيِ مِنَ الْقَرِينَيْنِ (عَنِ الْآخِرِ، فَ) هُوَ (الْمُدَّبَجُ) وَهُوَ أَخَصُّ مِنَ الْأَوَّلِ؛ فَكُلُّ مُدَّبَجٍ أَقْرَانٌ، وَلَيْسَ كُلُّ أَقْرَانٍ مُدَّبَجًا، وَقَدْ صَنَّفَ الدَّارَقُطْنِيُّ فِي ذَلِكَ، وَصَنَّفَ أَبُو الشَّيْخِ الْأَصْفَهَانِيُّ فِي الَّذِي قَبْلَهُ، وَإِذَا رَوَى الشَّيْخُ عَنْ تَلْمِيزِهِ، صَدَقَ أَنَّ كِلَا مِنْهُمَا يَرَوِي عَنِ الْآخِرِ، فَهَلْ يُسَمَّى مُدَّبَجًا؟ فِيهِ بَحْثٌ، وَالظَّاهِرُ لَا؛ لِأَنَّهُ مِنْ رِوَايَةِ الْأَكْبَرِ عَنِ الْأَصَاغِرِ، وَالتَّدْبِيجُ مَا خُوِذَ مِنْ دِيْبَا جَتِي الْوَجْهِ، فَيَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مُسْتَوِيًّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ، فَلَا يَجِيئُ فِيهِ هَذَا.

ترجمہ: پھر اگر راوی اور مروی عنہ روایت سے متعلق کسی امر، مثلاً عمر اور ملاقات میں شریک ہوں۔ اور ملاقات سے مراد مشائخ سے اخذ حدیث کرنا ہے۔ تو یہ وہ نوع ہے جس کو ”روایت اقران“ کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ اس وقت راوی اپنے ہم عصر سے روایت کرتا ہے اور اگر وہ دونوں یعنی دونوں قرینوں میں سے ہر ایک دوسرے سے روایت کرے، تو یہ ”مدبج“ ہے اور یہ پہلے سے خاص ہے؛ لہذا ہر مدبج اقران ہے اور ہر اقران مدبج نہیں ہے۔ امام دارقطنی نے اس فن میں (المدبج“ نامی کتاب) تصنیف کی ہے اور اس سے پہلی نوع میں ابو الشیخ اصفہانی نے تصنیف کیا ہے۔ جب استاذ اپنے شاگرد سے روایت کرے، تو یہ بات صادق آتی ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے روایت کر رہا ہے، تو کیا اسے بھی مدبج کہیں گے؟ یہ غور طلب ہے، ظاہر یہ ہے کہ نہیں کہیں گے؛ کیوں کہ یہ روایت اکابر از اصاغر ہے اور تدبج دیبا جتی الوجہ (چہرے کے دونوں رخسار) سے ماخوذ ہے، تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ جانبین سے برابر ہو؛ لہذا روایت الشیخ عن تلمیذہ پر تدبج کا اطلاق نہیں ہوگا۔

اقران کی تعریف

وہ روایات ہیں جو روایت سے متعلق امور میں سے کسی امر میں باہم شریک ہوں اور شریک ہونے سے مراد یہ نہیں ہے کہ مکمل برابر ہوں؛ بلکہ اگر قریب قریب بھی ہوں، تو کافی ہے۔

جیسے: دونوں کی عمروں کا برابر ہونا یا قریب قریب ہونا، اسی طرح دونوں کے تمام اساتذہ یا اکثر کا متحد ہونا، برابر ہے کہ عمر اور اساتذہ؛ دونوں میں شریک ہوں یا کسی ایک میں، ہر صورت میں ان کو اقران کہا جاتا ہے اور یہ قرین کی جمع ہے، اس کا تثنیہ ”قرینان“ ہے۔

روایت اقران کی تعریف

وہ یہ ہے کہ ایک قرین دوسرے سے روایت کرے، خواہ دوسرا بھی اس سے روایت کرے یا نہ کرے۔

وجہ تسمیہ

چوں کہ اس کے اندر راوی اپنے قرین یعنی ہم عصر سے روایت کرتا ہے، اس لیے اس کو ”روایت اقران“ کہا جاتا ہے۔

روایت اقران کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ”مدنج“ ہے اور دوسری قسم ”غیر مدنج“ ہے

مدنج کی تعریف

وہ یہ ہے کہ دو قرینوں میں سے ہر ایک دوسرے سے روایت کرے، جیسے: صحابہ میں حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہما کا ایک دوسرے سے روایت کرنا، تابعین میں امام زہری اور عمر بن عبدالعزیز کا ایک دوسرے سے روایت کرنا۔ تبع تابعین میں امام مالک اور امام اوزاعی کا ایک دوسرے سے روایت کرنا اور تبع تابعین کے اتباع میں امام احمد بن حنبل اور علی بن المدینی کا ایک دوسرے سے روایت کرنا۔

غیر مدنج کی تعریف

وہ یہ ہے کہ ایک قرین دوسرے سے روایت کرے؛ مگر دوسرا پہلے سے روایت نہ کرے،

جیسے: زائدۃ بن قدامہ کا زہیر بن معاویہ سے روایت کرنا، جب کہ زہیر زائدہ سے روایت نہیں کرتے ہیں۔

مدنج کی دوسری تعریف

علامہ ابوالحسن دارقطنی اور علامہ عراقی وغیرہ کے نزدیک مدنج یہ ہے کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک دوسرے سے روایت کرے، خواہ دونوں قرین ہوں یا نہ ہوں؛ بلکہ اگر ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہو، پھر بھی وہ مدنج ہے۔ (التفہید والإيضاح ص ۲۶۲)

اس کی مثالیں یہ ہیں: حضرت ابوبکر و حضرت عمر اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہم کا آپ ﷺ سے روایت کرنا اور اس کا برعکس، حضرت کعب احبار کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرنا اور اس کا برعکس، حضرت امام ترمذی کا امام بخاری سے روایت کرنا اور اس کا برعکس۔ یہ مثالیں تو قرین نہ ہونے کی صورت کی ہیں اور قرین ہونے کی صورت کی مثالیں وہی ہیں جو مدنج کی پہلی تعریف کے بعد بیان کی گئی ہیں۔

روایت اقران اور مدنج کی پہلی تعریف میں نسبت

دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے: مدنج خاص ہے اور روایت اقران عام ہے؛ لہذا جہاں بھی مدنج ہوگا وہاں روایت اقران بھی ہوگی؛ مگر اس کا عکس ہمیشہ نہیں ہوگا۔

روایت اقران اور مدنج میں تصنیف

حافظ ابوالشیخ اصفہانی نے روایت اقران کے سلسلے میں تصنیف کی ہے؛ مگر وہ بھی اس کی ایک قسم یعنی غیر مدنج کے سلسلے میں ہے اور امام دارقطنی نے مدنج کے سلسلے میں ”المدبج“ نامی کتاب تصنیف کی ہے؛ بلکہ سب سے پہلے انھوں نے ہی اس نام کو استعمال کیا ہے اور یہ یا درکھنا ضروری ہے کہ ان کے نزدیک مدنج کی وہ تعریف ہے جو دوسری تعریف کے عنوان سے ذکر کی گئی ہے۔

کیا استاذ کا اپنے شاگرد سے روایت کرنا مدح ہے؟

سوال یہ ہے کہ اگر استاذ اپنے شاگرد سے روایت کرے، جیسے: امام بخاری امام ترمذی سے ترمذی شریف کی دو روایتیں نقل کرتے ہیں، تو یہ بات صادق آتی ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں، تو کیا اس کو مدح کہیں گے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام دارقطنی کی تعریف کے اعتبار سے مدح ہے؛ کیوں کہ یہاں پر دونوں ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں؛ اگرچہ ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا ہو؛ مگر مصنف اور دوسرے محدثین کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس کو مدح نہیں کہیں گے؛ بلکہ یہ روایت اکابر از اصاغر ہے۔ اس کو اصطلاح میں مدح اس لیے نہیں کہیں گے کہ مدح مشتق ہے ”مدح“ سے اور یہ ”دیبا جنتی الوجه“ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے ”چہرے کے دونوں رخسار“، اور دونوں رخسار برابر ہوتے ہیں، تو جب ماخذ منہ میں جانبین میں برابری ہوتی ہے، تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ماخذ میں بھی جانبین میں برابری ہو اور شیخ کے اپنے تلمیذ سے روایت کرتے وقت جانبین سے مساوات نہیں پائی جاتی ہے؛ بلکہ ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہوتا ہے، اس لیے یہ مدح نہیں ہوگا۔

تنبیہ: اس دلیل سے مدح کی وجہ تسمیہ بھی معلوم ہوگئی؛ مگر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ علامہ عراقی رحمہ اللہ نے مدح کی اس کے علاوہ دو وجہیں اور ذکر کی ہیں، ان کے اعتبار سے اس میں مساوات ضروری نہیں ہے، اس وقت دلیل مذکور روایت شیخ از تلمیذ کے مدح نہ ہونے پر دلالت نہیں کرے گی۔ دیکھئے علامہ عراقی کی کتاب: (التقید والإيضاح ص ۲۶۳)

(وإن روى الراوي (عَمَّنْ) هو (دُونَهُ) في السَّنِّ، أَوْ في اللَّقْيِّ، أَوْ في المَقْدَارِ (ف) هذا النوعُ هو روايةُ (الأَكْبَرِ) عن (الأَصَاغِرِ، وَمِنْهُ) أي من جملة هذا النوع - وهو أَخَصُّ من مُطْلَقِهِ - روايةُ (الْأَبَاءِ عَنِ الْإِبْنَاءِ) وَالصَّحَابَةِ عَنِ التَّابِعِينَ، وَالشَّيْخِ عَنْ تَلْمِيزِهِ، وَنَحْوُ ذَلِكَ (وَفِي عَكْسِهِ كَثْرَةٌ)؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْجَادَّةُ الْمَسْلُوكَةُ

الغالبۃ. وفائدہ معرفۃ ذلك التمییز بین مراتبہم، وتَنزِیلُ الناسِ منازِلَہُم. وقد صَنَّفَ الخطیبُ فی رِوَايَةِ الْآبَاءِ عَنِ الْأَبْنَاءِ تَصْنِيفًا، وَأَفْرَدَ جُزْءًا لَطِيفًا فی رِوَايَةِ الصَّحَابَةِ عَنِ التَّابِعِينَ.

ترجمہ: اور اگر راوی ایسے شخص سے روایت کرے، جو راوی سے عمر میں یا مشائخ سے ملاقات کرنے میں یا مرتبے میں کم تر ہو، تو یہی نوع روایت اکابر از اصاغر ہے اور منجملہ اس نوع کے۔ اور وہ مطلق نوع سے خاص ہے۔ روایت آباء از ابناء ہے، روایت صحابہ از تابعین ہے، روایت شیخ از تلمیذہ ہے اور ان جیسے دوسرے۔ اور نوع روایت اکابر از اصاغر کا برعکس نوع (یعنی روایت اصاغر از اکابر) بکثرت پائی جاتی ہے، اس لیے کہ وہی ایسا واضح راستہ ہے جس کو عموماً اختیار کیا جاتا ہے اور مذکورہ نوع (یعنی روایت اکابر از اصاغر اور اس کے برعکس) کو جاننے کا فائدہ روات کے مراتب میں فرق کرنا اور ان لوگوں کو ان کا مقام عطا کرنا ہے۔ روایت آباء از ابناء کے متعلق خطیب بغدادی نے تصنیف کیا ہے اور روایت صحابہ از تابعین کے سلسلے میں ایک مختصر سا رسالہ مستقل تحریر کیا ہے۔

روایت اکابر از اصاغر

وہ یہ ہے کہ بڑا چھوٹے سے روایت کرے؛ خواہ ان کا بڑا اور چھوٹا ہونا عمر میں ہو یا طبقے میں ہو یا مرتبے میں ہو۔

شرح تعریف

اگر راوی بڑا ہو اور مروی عنہ چھوٹا ہو، تو اس طرح روایت کرنے کو ”روایت اکابر از اصاغر“ کہا جاتا ہے، برابر ہے کہ اس کا بڑا ہونا صرف عمر میں ہو، یا صرف طبقے میں ہو، یا صرف مرتبے میں ہو، یا بیک وقت تینوں میں ہو، یا پہلے دونوں میں ہو یا آخری دونوں میں ہو، یا طرفین میں ہو، لہذا یہ کل سات صورتیں ہوتیں۔

مثالیں: صرف طبقے اور عمر میں بڑے ہونے کی مثال امام ابن شہاب زہری کا امام مالک

سے روایت کرنا ہے، صرف مرتبے میں بڑا ہونے کی مثال امام مالک کا اپنے شیخ عبداللہ بن دینار سے روایت کرنا ہے، تینوں میں بڑے ہونے کی مثال عبدالغنی بن سعید مصری کا محمد بن علی صوری سے روایت کرنا ہے۔ مزید مثالوں کے لیے اسماء رجال کی کتابیں مطالعہ کیجئے!

روایت اکابر از اصاغر کے اقسام

اس کی متعدد قسمیں ہیں مثلاً: (۱) روایت آباء از ابناء۔ یعنی باپ کا اپنے بیٹوں سے روایت کرنا اور بیٹوں کے حکم میں بیٹیاں بھی ہیں، جیسے: حضرت عباس بن عبدالمطلبؓ کا اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ اور حضرت فضل سے روایت کرنا، حضرت انسؓ کا اپنی صاحبزادی حضرت اُمیہ سے روایت کرنا۔ خطیب بغدادی نے جہاں ہر فن میں کتابیں تصنیف کی ہیں، وہیں روایت آباء کے فن پر بھی ایک مستقل عمدہ تصنیف کی ہے، جس کا غالباً نام ”کتاب روایۃ الأباء عن أبنائهم“ ہے (۲) روایت صحابہ از تابعین۔ یعنی کسی صحابی کا تابعی سے روایت کرنا۔ جیسے: حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن الزبیر، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت ابو ہریرہ، حضرت معاویہ بن ابوسفیان اور حضرت انس بن مالک کا کعب احبار سے روایت کرنا، خطیب بغدادی نے اس فن میں بھی ایک مستقل اور عمدہ رسالہ تحریر کیا ہے، جس کا نام ”کتاب ماروی الصحابة عن التابعین“ ہے۔ (۳) روایت استاذ از شاگرد خود یعنی استاذ کا اپنے شاگرد سے روایت کرنا۔ جیسے: امام بخاری کا ابو العباس سراج اور امام ترمذی سے روایت کرنا۔ (۴) روایت تابعین از تبع تابعین یعنی تابعین کا تبع تابعین سے روایت کرنا۔ جیسے: امام زہری کا امام مالک سے روایت کرنا۔ (۵) روایت رسول ﷺ از صحابہ۔ یعنی آپ ﷺ کا اپنے صحابہ سے روایت کرنا۔ جیسے: حدیث جتاسہ جو کہ مسلم شریف کتاب الفتن میں ہے، اس کو آپ ﷺ نے حضرت تمیم داریؓ سے روایت کیا ہے۔

روایت اصاغر از اکابر

وہ یہ ہے کہ چھوٹا بڑے سے روایت کرے؛ خواہ اس کا چھوٹا ہونا مذکورہ چیزوں میں سے

کسی میں بھی ہو۔ روایت کا یہ طریقہ بکثرت پایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ یہی وہ واضح راستہ ہے جس کو اختیار کرنا زیادہ سہل ہے۔ چونکہ اکثر روایتیں اسی طرح کی ہیں، اس لیے اس کی مثال کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

روایت اکابر از اصاغر کو جاننے کا فائدہ

اس کا ایک فائدہ تو یہ ہے کہ اس سے روایت کے مقام و مرتبے میں فرق کا علم ہوگا اور جس کا جو مرتبہ ہے اس کو اسی مقام پر رکھا جائے گا؛ کیوں کہ آپ ﷺ سے مروی ہے: انزلوا الناس منازلہم، الحدیث اور یہ اس طرح کہ عموماً مروی عنہ بڑا اور افضل ہوتا ہے، تو اگر یہاں پر راوی کا بڑا اور افضل ہونا معلوم نہ ہو، تو یہی خیال ہوگا کہ مروی عنہ ہی بڑا اور افضل ہے، جس کے نتیجے میں راوی کا جو مقام ہے وہ اس کو نہیں مل سکے گا۔ دوسرا فائدہ سند میں قلب کے وہم کو دور کرنا ہے، مثلاً اگر امام بخاری "حدثنا ابو العباس السراج" کہے اور کسی کو یہ نہ معلوم ہو کہ بخاری اپنے شاگرد ابو العباس سراج سے روایت کرتے ہیں، تو اس کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ یہاں پر ترتیب الٹ گئی ہے "حدثنا البخاری" کہنا چاہیے؛ مگر جس کو اس نوع کا علم ہے، اس کو یہ وہم نہیں ہوگا۔

فوائد: "أوفي اللقي أو في المقدار" حرف اودونوں جگہ مانعہ الخلو کے لیے ہے؛ اس لیے کل صورتیں سات ہوں گی۔

"وہو أخص من مطلقہ" یہ مبتدا و خبر کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور "ہو" کا مرجع روایت آباء از ابناء اور اس کا مابعد ہے اور مرجع اگرچہ لفظ کے اعتبار سے مؤخر ہے؛ مگر معنی کے اعتبار سے مقدم ہے؛ کیوں کہ وہ مبتدا ہے، جس کا حق مقدم ہونے کا ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ روایت اکابر از اصاغر مقسم ہے جو کہ عام ہے اور اس کے ماتحت متعدد قسمیں ہیں جو کہ خواص ہیں۔ "في عكسه" جمہور شراح نے ضمیر مجرور کا مرجع روایت اکابر از اصاغر قرار دیا ہے اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس کا برعکس یعنی روایت اصاغر از اکابر بکثرت پایا جاتا ہے۔ جب کہ علامہ عبدالرؤف مناوی متوفی ۱۰۳۱ھ نے اس کا مرجع روایت آباء از ابناء قرار دیا ہے، اس

وقت مطلب یہ ہوگا کہ روایت ابناء از آبا بکثرت پایا جاتا ہے۔ پہلی صورت معنی کے اعتبار سے اقرب اور لفظ کے اعتبار سے البعد ہے، جب کہ دوسری صورت معنی کے اعتبار سے البعد اور لفظ کے اعتبار سے اقرب ہے اور چوں کہ زیادہ اعتبار معنی کا ہے اس لیے احتمال اول اصح ہے۔

(وَمِنْهُ مَنْ رَوَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ) وَجَمَعَ الْحَافِظُ صَلَاحُ الدِّينِ الْعَلَائِيُّ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ مُجَلِّدًا كَبِيرًا فِي مَعْرِفَةِ مَنْ رَوَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، وَقَسَّمَهُ أَقْسَامًا، فَمِنْهُ مَا يَعُودُ الضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ: "عَنْ جَدِّهِ" عَلَى الرَّاوِي، وَمِنْهُ مَا يَعُودُ الضَّمِيرُ فِيهِ عَلَى أَبِيهِ وَبَيَّنَ ذَلِكَ وَحَقَّقَهُ وَخَرَّجَ فِي كُلِّ تَرْجَمَةٍ حَدِيثًا مِنْ مَرْوِيَّهِ، وَقَدْ لَخَّصْتُ كِتَابَهُ الْمَذْكُورَ، وَزِدْتُ عَلَيْهِ تَرَاجِمَ كَثِيرَةً جَدًّا، وَأَكْثَرَ مَا وَقَعَ فِيهِ مَا تَسَلَّسَلَتْ فِيهِ الرِّوَايَةُ، عَنِ الْأَبَاءِ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ أَبًا.

توجہ: اور عکس میں سے ان لوگوں کی روایت بھی ہے جو بطریق ”عن أبيه عن جدہ“ روایت کرتے ہیں۔ متاخرین میں سے حافظ صلاح الدین علائی نے من روى عن أبيه عن جدہ عن النبي ﷺ کی شناخت کے سلسلے میں ایک ضخیم جلد تصنیف کی ہے اور اس نوع کی چند قسمیں کی ہیں، چنانچہ اس نوع میں سے ایک قسم وہ ہے جس میں ان کے قول: ”عن جدہ“ کی ضمیر راوی کی طرف راجع ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں ضمیر راوی کے باپ کی طرف راجع ہے اور انھوں نے اس نوع کی خوب توضیح و تحقیق کی ہے اور ہر ترجمے میں اپنی مرویات سے حدیث ذکر کی ہے۔ ان کی کتاب مذکور کی میں نے تلخیص کردی ہے اور ان کی کتاب کے تراجم پر بہت سے تراجم کا اضافہ کیا ہے اور وہ سند جس میں سب سے طویل سلسلہ واقع ہوا ہے وہ ایسی سند ہے جس میں چودہ آباء و اجداد تک، بیٹوں کی باپ داداؤں سے مسلسل روایت ہے۔

روایت اصاغرازا کا برکی ایک قسم کا بیان

اس نوع کے متعدد اقسام ہیں، ان ہی میں سے ایک قسم ان لوگوں کی مرویات ہے جو

بطریق عن أبیه عن جدہ روایت کرتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثر یا سند کے تمام روات اپنے باپ داداؤں سے روایت کریں۔ حافظ صلاح الدین علائی جو کہ متاخرین میں سے ہیں، انھوں نے اس قسم کی توضیح کے لیے ایک ضخیم اور شاندار کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام: ”الوشی المعلم فیمن روی عن أبیه عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے یہ بہت ہی عمدہ عظیم الشان کتاب ہے، اس کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ اس کے مصنف نے اس میں اس قسم کی متعدد قسمیں بنائی ہیں، مثلاً ایک قسم یہ ہے کہ ”جدہ“ کی ضمیر مجرور راوی کی طرف راجع ہو، جیسے: ”بہز بن حکیم عن أبیه عن جدہ عن النبی ﷺ“ اس کے اندر ضمیر مجرور، ”بہز“ کی طرف راجع ہے اور ان کے دادا معاویہ بن حیدہ قشیری ہیں جو کہ صحابی ہیں۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ضمیر راوی کے باپ کی طرف راجع ہو، جیسے عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدہ۔ حافظ ابن صلاح نے فرمایا کہ راجح یہ ہے کہ ”جدہ“ کی ضمیر اس میں ”اب“ کی طرف راجح ہے، لہذا جد سے مراد شعیب کے دادا ہوں گے اور وہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں، اس لیے کہ یہ نسب اس طرح ہے: عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاص۔ اس کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے مصنف نے اپنی مرویات میں سے حدیثیں بھی ہر ترجمہ میں تحریر کی ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کتاب کی تلخیص کی ہے، یعنی حشو و زوائد سے پاک کر کے ضروری باتوں کو باقی رکھا ہے اور علائی کی کتاب میں جو بہت سے تراجم نہیں آپائے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے ان کو بھی اپنی تلخیص میں شامل کر لیا ہے، اس کا نام ہے: ”العلم الوشی اختصار کتاب الوشی المعلم“۔

علامہ قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب مخلص کا مطالعہ کیا ہے جو کہ مصنف ہی کے ہاتھ کا تحریر کردہ تھا اور اس میں چھ ایسے تراجم کی نشاندہی کی ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اور جب میں نے یہ صورت حال دیکھی، تو میں نے اس نوع میں ایک کتاب تحریر کی ہے، جس کا نام ہے: ”کتاب من روی عن أبیه عن جدہ“ اس کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ جو سند متصل تھی اس کی نشاندہی فرمادی اور جو منقطع تھی، اس

پر تنبیہ فرمادی ہے اور ہر ترجمے سے حدیثیں بھی تخریج کردی ہیں اور ان کا حوالہ بھی کتب احادیث سے درج کر دیا ہے۔ (القول المبتکر ص ۱۶۶)

من روی عن أبيه عن جدہ کی سب سے طویل مثال

من روی عن أبيه عن جدہ کی استقراء کے ذریعے جو سب سے طویل مثال دستیاب ہو سکی ہے وہ چودہ باپ داداؤں پر مشتمل ہے، جس کو حافظ سمعانی نے روایت کیا ہے، ملاحظہ کیجئے اقبال: أخبرنا أبو شجاع عمر بن أبي الحسن البسطامي إلا ما بقرء تي“ وأبو بكر محمد بن علي بن ياسر الجياني من لفظه قال: حدثنا السيد أبو محمد الحسين بن علي بن أبي طالب من لفظه بيلخ، قال: حدثني (۱) سيدي ووالدي أبو الحسن علي بن أبي طالب، سنة ست و ستين وأربع مائة، قال: حدثني (۲) أبي أبو طالب الحسن بن عبيد الله سنة أربع وثلاثين وأربع مئة، قال: حدثني (۳) والدي أبو علي عبيد الله بن محمد قال: حدثني (۴) أبي محمد بن عبيد الله قال: حدثني (۵) أبي عبيد الله بن علي، قال: حدثني (۶) أبي علي بن الحسن، قال: حدثني (۷) أبي الحسن بن الحسين، قال: حدثني (۸) أبي الحسين بن جعفر قال: حدثني (۹) أبي جعفر الملقب بالحجة، قال: حدثني (۱۰) أبي عبيد الله قال: حدثني (۱۱) أبي الحسين الأصغر، قال: حدثني (۱۲) أبي زين العابدين علي بن الحسين بن علي عن (۱۳) أبيه عن (۱۴) جدہ، علي رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ”ليس الخبر كالمعاينة“ (شرح الشاه وجیه الدین ص ۷۵)

فوائد: ”منہ“ ضمیر مجرور ”عکس کی طرف راجع ہے اور عکس سے مراد جمہور شراح کے نزدیک روایت اصاغر از اکابر ہے، اسی کو مد نظر رکھتے ہوئے تشریح کی گئی ہے، جب کہ علامہ مناوی رحمہ اللہ کے نزدیک عکس سے مراد روایت ابناء از آباء ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ روایت ابناء از آباء کی ایک قسم ”روایۃ من روی عن ابیہ عن جدہ“ ہے۔

”زدت علیہ“ أي علی تراجم کتابہ.

”اکثر ما وقع فیہ“ یہ مبتدا ہے اور اس کا ما بعد خبر ہے۔

(وإن اشترک اثنان عن شیخ، وتقدّم موت أحدهما) علی الآخر (فهو السابق واللاحق) وأكثر ما وقفنا علیہ من ذلك ما بین الراویین فیہ فی الوفاة مائة وخمسون سنة. وذلك أن الحافظ السلفی سمع منه أبوعلی البردانی - أحد مشائخه - حدیثاً، ورواه عنه، ومات علی رأس الخمس مائة ثم كان آخر أصحاب السلفی بالسماع سبطه أبو القاسم عبد الرحمن بن مكي، وكانت وفاته سنة خمسین وست مائة. ومن قديم ذلك أن البخاري حدث عن تلميذه أبي العباس السراج أشياء في التاريخ وغيره، ومات سنة ست وخمسين ومائتين، وآخر من حدث عن السراج بالسماع أبو الحسين الخفاف ومات سنة ثلاث وتسعين وثلاث مائة. وغالب ما يقع من ذلك أن المسموع منه قديماً آخر بعد موت أحد الراویین عنه زماناً حتى يسمع منه بعض الأحداث، ويعيش بعد السماع منه دهرًا طويلاً، فيحصل من مجموع ذلك نحو هذه المدة، والله الموفق.

ترجمہ: اور اگر دو شخص ایک استاذ سے (روایت کرنے میں) باہم شریک ہوں اور ایک کی وفات دوسرے سے پہلے ہو، تو یہ نوع، روایت سابق و لاحق ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت جس پر ہم مطلع ہوئے ہیں جو اس نوع کے دوراویوں کے درمیان بلحاظ وفات کے ہے، وہ ایک سو پچاس سال کی مدت ہے اور وہ اس طرح کہ حافظ سلفی سے ان کے ایک استاذ ابوعلی بردانی نے ایک حدیث سماعت کر کے ان سے روایت کیا ہے اور ابوعلی بردانی کی وفات ۵۰۰ھ کے اختتام پر ہوئی ہے، پھر سماعت کے اعتبار سے حافظ سلفی کے سب سے آخر شاگردان کے پوتے ابو القاسم عبد الرحمن بن مکی ہیں اور ان کی وفات ۶۵۰ھ میں ہوئی ہے اور اس سے بھی زیادہ قدیم مثال یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے شاگرد ابو العباس سراج سے متعدد چیزیں

”تاریخ وغیرہ“ میں روایت کیا ہے اور بخاری کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی ہے اور سماعت کر کے سراج سے سب سے آخر میں ابوالحسن الخفاف نے روایت کیا ہے اور خفاف کی وفات ۳۹۳ھ میں ہوئی ہے۔ دونوں کی وفات کے درمیان اس قدر طویل فاصلہ ہونے کا عموماً سبب یہ ہوتا ہے کہ کبھی شیخ سے روایت کرنے والے دوراویوں میں سے ایک کے مرنے کے بعد، شیخ کی وفات ہوتی ہے یہاں تک کہ اس شیخ سے کوئی کم عمر بھی سن لیتا ہے اور اس سے سننے کے بعد مدت دراز تک وہ باحیات رہتا ہے اور نتیجہً مذکورہ چیزوں کے مجموعے سے تقریباً یہ مدت حاصل ہو جاتی ہے۔ اللہ ہی صواب کی توفیق بخشنے والے ہیں۔

روایت سابق و لاحق کی تعریف

وہ یہ ہے کہ دوراوی ایک شیخ سے روایت کریں اور ایک کی وفات دوسرے سے پہلے ہو اور دونوں کی وفات کے درمیان طویل فاصلہ ہو۔ جس کی وفات پہلے ہے وہ ”سابق“ اور جس کی بعد میں ہے وہ ”لاحق“ ہے۔

سابق و لاحق کی وفاتوں کے درمیان زیادہ سے زیادہ فاصلہ

مصنف فرماتے ہیں کہ دونوں کی وفات کے درمیان زیادہ سے زیادہ جس مدت پر ہم مطلع ہو پائے ہیں وہ ڈیڑھ سو سال کی مدت ہے۔ پھر مصنف نے دو مثالوں کے ذریعہ مسئلے کی توضیح کی ہے، پہلی مثال میں دونوں راویوں کی وفات کے درمیان ڈیڑھ سو سال کی مدت ہے اور دوسری مثال جو کہ پہلی سے بھی زیادہ قدیم ہے، اس میں ان کی وفات کے درمیان ایک سو پینتیس سال کا فاصلہ ہے؛ لہذا پہلی مثال روایت سابق و لاحق کی بھی توضیح ہے اور زیادہ سے زیادہ فاصلے کی بھی توضیح ہے اور دوسری مثال صرف روایت سابق و لاحق کی توضیح ہے۔ فتدبر۔

پہلی مثال کا خلاصہ

یہ ہے کہ حافظ سلفی سے جہاں بہت سے حضرات بطریق سماع روایت کرتے ہیں، وہیں

بطور خاص یہ دو حضرات بھی ہیں: ایک تو خود ان کے استاذ ابوعلی احمد بن محمد بغدادی بردانی متوفی ۵۰۰ھ ہیں اور دوسرے ان کے پوتے ابو القاسم عبدالرحمن بن مکی متوفی ۶۵۰ھ ہیں اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ دونوں کی وفات کے درمیان ڈیڑھ سو سال کا فاصلہ ہے، اس لیے ان کی حافظہ سلفی سے روایت ”روایت سابق و لاحق“ ہے۔

دوسری مثال کا خلاصہ

یہ ہے کہ ابو العباس سراج سے بطریق سماع جہاں بہت سے حضرات نے روایت کیا ہے وہیں بطور خاص یہ دو حضرات بھی روایت کرتے ہیں: ایک ان کے استاذ امام بخاری متوفی ۲۵۶ھ اور دوسرے ابو الحسن خفاف نیشاپوری متوفی ۳۹۳ھ اور دونوں کی وفات کے درمیان ایک سو بیستیس سال کا فاصلہ ہے۔

کیا ہے اس قدر طویل فاصلے کا سبب غالب؟

اس کا سبب غالب تین چیزوں کے مجموعے کا پایا جانا ہے: ایک یہ کہ ایک راوی کا پہلے مرجانا، دوسرا یہ کہ اس کے مرنے کے بعد استاذ کا طویل زمانے تک زندہ رہنا اور تیسرا یہ کہ دوسرے راوی کا استاذ کے انتقال کے بعد مدت دراز تک باحیات رہنا اور کبھی کبھی اس کا سبب صرف دوسرے راوی کی موت کا تاخیر سے آنا ہے، بایں طور کہ وہ سننے کے وقت طفل ممیز ہو، پھر استاذ کا انتقال ہو گیا اور اس کے بعد راوی اول کا بھی انتقال ہو گیا اور یہ دونوں کے بعد طویل زمانے تک زندہ رہا۔

فوائد: ”و تقدم موت أحدهما“ ایک کی موت کا دوسرے پر مقدم ہونا اس طور پر ہو کہ دونوں کی موتوں کے درمیان طویل فاصلہ ہو جائے، ورنہ تو فی نفسہ عموماً ہر دو آدمیوں کی وفات میں تقدم و تاخر ضرور ہوتا ہے۔

”فہو السابق واللاحق“ ضمیر کا مرجع ”النوع“ ہے جو کہ حکماً مذکور ہے اور اس کے بعد ”روایۃ“ کا لفظ محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہوگی: ”فالنوع المذكور روایۃ السابق واللاحق“۔

”ماوقفنا علیہ من ذلك“ معطوف علیہ ہے اور ما بین الراویین فیہ فی الوفاة“ عطف بیان ہے، دونوں ملکر مبتدا ہے اور ”مئة وخمسون سنة“ خبر ہے اور عطف بیان میں جتنے بھی ظروف ہیں وہ سب ”وقع“ فعل محذوف سے متعلق ہیں۔

”ومات علی رأس خمس مائة“ مصنف کے نزدیک ابوعلی بردانی کی وفات ۵۰۰ھ میں ہے؛ مگر حافظ ذہبی، علامہ ابن السمعانی اور ابن اثیر جزری کے نزدیک ان کی وفات ۴۹۸ھ میں ہے، اسی طرح ابو القاسم عبدالرحمن بن مکی کی وفات مصنف نے ۶۵۰ھ ذکر کی ہے، جب کہ حافظ ذہبی اور علامہ ابن العماد حنبلی وغیرہ نے ۶۵۱ھ ذکر کیا ہے؛ لہذا اگر ان اقوال کو دیکھا جائے، تو ابوعلی بردانی اور ابو القاسم عبدالرحمن بن مکی کی وفاتوں کے درمیان ایک سو باون، یا ایک سو تیرپن سال ہو جاتے ہیں۔

”اخرأصحاب السلفی بالسماع“ سماع کی قید اس لیے لگائی ہے کہ حافظ سلفی سے روایت کرنے والے بہت سے ایسے حضرات اور ہیں جن کی وفات ابو القاسم عبدالرحمن کے بھی بعد ہوئی ہے، مثلاً محمد بن الحسن بن عبدالسلام المعروف بابن المقدسیہ متوفی ۶۵۳ھ وغیرہ؛ مگر انھوں نے روایت بطریق اجازت کی ہے، نہ کہ بطریق سماع۔

”ومات سنة ثلاث وتسعين وثلاث مئة“ حافظ ابن صلاح نے ان کی وفات کے سلسلے میں ۳۹۴ھ اور ۳۹۵ھ بھی ذکر کیا ہے، ان اقوال کے اعتبار سے مدت اور طویل ہو جائے گی۔

”غالب مايقع“ تقدیر عبارت ہے: والسبب الغالب لوقوع ذلك البعد بین و فاتیهما أن المسموع منه“ اور یہ اس قدر طویل مدت کے سبب غالب کا بیان ہے۔

(وإن روى الراوي (عن اثنين مُتَّفِقِي الأسم) أو مع اسم الأب، أو مع اسم الجد أو مع النسبة (ولم يَتَمَيَّزَا) بما يَخُصُّ كلاً مِنْهُمَا. فإن كانا ثَقَتَيْنِ لم يَضُرَّ. ومن ذلك ما وقع في البخاري في روايته عن أحمد غير منسوب عن ابن وهب، فإنه إما أحمد بن صالح، أو أحمد بن عيسى، أو عن محمد غير منسوب عن أهل العراق، فإنه إما محمد بن سلام، أو محمد بن يحيى الذهلي. وقد استوعبت

ذَٰلِكَ فِي مُقَدِّمَةِ شَرْحِ الْبُخَارِيِّ . وَمَنْ أَرَادَ لِذَٰلِكَ ضَابِطًا كُلِّيًّا يَمْتَنَزُّ بِهِ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ (فَبِاخْتِصَاصِهِ) أَيِ الرَّاوي (بِأَحَدِهِمَا يَتَبَيَّنُ الْمُهْمَلُ) وَمَتَى لَمْ يَتَبَيَّنْ ذَٰلِكَ، أَوْ كَانَ مُخْتَصَّصًا بِهِمَا مَعًا، فَإِشْكَالُهُ شَدِيدٌ، فَيُرْجَعُ فِيهِ إِلَى الْقَرَائِنِ وَالظُّنَنِ الْغَالِبِ.

ترجمہ: اور اگر راوی ایسے دو شخص سے روایت کرے جو (صرف) اپنے نام میں باہم متفق ہوں یا باپ کے نام میں یا دادا کے نام یا نسبت میں متفق ہوں اور دونوں کسی ایسے وصف سے ممتاز نہ ہوں جو دونوں کو خاص کر دے، تو اگر دونوں ثقہ ہوں، تو یہ نقصان دہ نہیں ہے اور اسی قبیل سے وہ ہے جو کہ بخاری شریف میں واقع ہے کہ امام بخاری نے ”أحمد عن ابن وهب“ سے روایت کیا ہے، حالانکہ احمد کسی کی طرف منسوب نہیں ہے، تو وہ یا تو احمد بن صالح ہے یا احمد بن عیسیٰ ہے۔ یا امام بخاری نے ”محمد“ جو کہ کسی کی طرف منسوب نہیں ہے ان سے روایت کیا ہے اور وہ عراق والوں سے روایت کرتے ہیں، تو وہ یا تو محمد بن سلام ہے یا محمد بن یحییٰ ذہلی ہے اور میں نے اس کے تمام افراد کو بخاری شریف کی شرح کے مقدمے میں بیان کر دیا ہے اور جو اس کے لیے کوئی ایسا قاعدہ کلیہ جس کے ذریعہ ایک فرد دوسرے سے ممتاز ہو جائے جاننا چاہتا ہے، تو اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ راوی کے کسی ایک کے ساتھ کوئی خصوصیت رکھنے سے مہمل واضح ہو جاتا ہے اور جب وہ اختصاں واضح نہ ہو یا دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہو، تو یہ انتہائی پیچیدگی ہے اور اس صورت میں قرائن اور ظن غالب کا سہارا لیا جائے گا۔

مہمل کی تعریف

ایسے دو راویوں میں سے ہر ایک ہے جن سے کوئی شخص روایت کرے اور وہ دونوں یا تو صرف اپنے نام میں متفق ہوں، یعنی دونوں کا نام ایک ہی ہو، یا باپ کے نام میں بھی متفق ہوں یعنی ان کا اور ان کے باپ کا نام ایک ہو، یا دادا کے نام میں متفق ہوں یا نسبت میں متفق ہوں۔ یا کنیت میں متفق ہوں اور ان سے روایت کرنے والا، سند میں کوئی ایسی چیز نہ ذکر

کرے، جس کے ذریعہ دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائے، مثلاً ایک ہی طبقے میں سفیان ن نامی دوراوی ہیں، اگر کوئی روایت کرتے ہوئے کہے: ”حدثنا سفیان“ تو یہ سفیان مہمل راوی ہے۔

صرف اپنے نام میں متفق ہونے کی مثال

سفیان ہے، اس نام کے دو ہیں: ایک سفیان ثوری اور دوسرے سفیان بن عیینہ۔ ان کے باپ اور نسبت وغیرہ میں اتفاق نہیں ہے۔ بخاری شریف میں بھی اس کی مثال موجود ہے، وہ یہ کہ امام بخاری ”أحمد عن ابن وهب“ سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاری کے شیوخ کے طبقے میں اس نام کے دو ہیں: ایک احمد بن صالح اور دوسرے احمد بن عیسیٰ۔ اسی طرح امام بخاری ”محمد عن أهل العراق“ سے روایت کرتے ہیں اور ان کے شیوخ کے طبقے میں محمد نام کے دو ہیں: ایک محمد بن سلام اور دوسرے محمد بن یحییٰ ذہلی۔ یہ بات مخفی نہ رہے کہ بخاری شریف میں جتنے بھی مہمل روایات آئے ہیں ان تمام کی فرداً فرداً حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے مقدمے میں تعیین کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے لیے ساتویں فصل مستقل قائم کی ہے، وہ مقدمہ ”هدی الساری“ کے نام سے معروف ہے۔

روایات کے نام اور ان کے باپ کے نام میں اتفاق کی مثال

خلیل بن احمد ہے۔ اس نام کے دو ہیں: ایک خلیل بن احمد بن عمرو بن تمیم نحوی بانی عروض اور دوسرے خلیل بن احمد ابو بشر مزی۔

روایات، ان کے باپ اور ان کے داداؤں کے نام میں اتفاق کی مثال

احمد بن جعفر بن حمدان ہے۔ اس نام کے متعدد حضرات ہیں: ایک احمد بن جعفر بن حمدان بن مالک بغدادی ہے، دوسرے احمد بن جعفر بن حمدان بن عیسیٰ سقطی بصری ہے۔ تیسرے احمد بن جعفر بن حمدان دینوری ہے۔ چوتھے احمد بن جعفر بن حمدان طرطوسی ہے۔

رواۃ کے نام، انکی نسبت اور انکے باپ کے نام میں اتفاق کی مثال

محمد بن عبد اللہ انصاری ہے، اس نام کے دو ہیں: ایک قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن ثنی انصاری بصری شیخ بخاری اور دوسرے ابو سلمہ محمد بن عبد اللہ بن زیاد انصاری۔

مہمل رواۃ کا حکم

اگر کسی سند میں مہمل راوی ہو، تو یہ دیکھیں گے کہ اس نام کے اس طبقے میں جتنے رواۃ ہیں وہ سب ثقہ ہیں یا کوئی ضعیف بھی ہے، اگر تمام ثقہ ہیں، تو سند میں مہمل کا ہونا کوئی نقصانہ نہیں ہے؛ کیوں کہ مقصود حدیث کی صحت ہے اور وہ بہر حال موجود ہے اور اگر کوئی ضعیف ہو، تو کسی بھی طریقے سے اس کی تعیین کی جائے گی؛ لہذا اگر وہ ثقہ نکلا، تو روایت ”صحیح“ ہے اور اگر غیر ثقہ نکلا تو روایت ضعیف ہے۔

مہمل کی تعیین کا قاعدہ کلیہ

وہ قاعدہ یہ ہے کہ مہمل سے روایت کرنے والے کو دیکھا جائے کہ آیا اس کو ان میں سے کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت ہے یا نہیں؛ خواہ وہ خصوصیت شدت ملازمت کی ہو یا ہم وطن ہونے کی ہو یا رشتہ دار ہونے کی ہو، اگر کوئی خصوصیت کسی کے ساتھ ہے، تو وہاں پر وہی مراد ہوگا اور اگر کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نہ ہو یا راوی کی ہر ایک کے ساتھ خصوصیت ہو، تو مسئلہ پیچیدہ ہو جائے گا، اس وقت قرائن اور ظن غالب کا سہارا لیا جائے گا، یقین سے کچھ بھی نہیں کہا جاسکے گا۔

فوائد: ”متفقی الاسم“ اس کے بعد ”فقط“ کا لفظ محذوف ہے، ورنہ تو اس کے مابعد کا عطف اس پر کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور اس کے بعد تمام معطوفوں کے درمیان جو لفظ ”أو“ ہے وہ مانعہ الخلو کے لیے ہے، یعنی مذکورہ چیزوں میں سے کسی دو کے اندر متفق ہوں یا تمام کے اندر متفق ہوں، ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی کے اندر بھی متفق نہ ہوں۔

”ولم یتمیز ابما“ یعنی راوی نے ان کے ساتھ کوئی ایسا وصف نہ ذکر کیا ہو جس کے ذریعہ وہ دوسرے سے ممتاز ہو جائے

”فباختصاصہ“ یہ ”ومن اراد“ کی جزاء ہے؛ مگر ”فلیعلم بان“ کی تقدیر کے ساتھ۔ یہ اس وقت ہے جب کہ متن اور شرح ممزوج ہوں ورنہ تو متن مجرد میں یہ ”وإن روی“ کی جزاء ہے۔ ”یتبین ذلک“ ذلک کا مشارالیه ”الاختصاص“ ہے۔

(وإن) روی عن شیخ حدیثاً ف (جَحَدَ الشَّيْخُ مَرْوِيَّةً) فَإِنْ كَانَ (جَزْماً) كَانَ يَقُولُ: كَذَبَ عَلَيَّ، أَوْ مَارَوَيْتُ لَهُ هَذَا، وَنَحْوُ ذَلِكَ، فَإِنْ وَقَعَ مِنْهُ ذَلِكَ (رُدَّ) ذَلِكَ الْخَبَرُ لِكُذِبِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا بَعِيْنَهُ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ قَادِحاً فِي وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلتَّعَارُضِ (أَوْ) كَانَ جَحْذُهُ (احْتِمَالاً) كَانَ يَقُولُ: مَا أَذْكَرُ هَذَا، أَوْ لَا أَعْرِفُهُ، (قَبْلَ) ذَلِكَ الْحَدِيثِ (فِي الْأَصَحِّ)؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يُحْتَمَلُ عَلَى نِسْيَانِ الشَّيْخِ، وَقِيلَ: لَا يَقْبَلُ؛ لِأَنَّ الْفَرْعَ تَبَعَ لِلْأَصْلِ فِي إِبْطَاتِ الْحَدِيثِ بِحَيْثُ إِذَا أَثَبَّتَ الْأَصْلُ الْحَدِيثَ، تَثَبَّتْ رِوَايَةُ الْفَرْعِ، وَكَذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ فَرْعاً عَلَيْهِ وَتَبَعاً لَهُ فِي التَّحْقِيقِ، وَهَذَا مُتَعَقَّبٌ بِأَنَّ عَدَالَةَ الْفَرْعِ يَقْتَضِي صِدْقَهُ، وَعَدَمُ عِلْمِ الْأَصْلِ لَا يُنَافِيهِ، فَالْمُشَبِّهُ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّافِي. وَأَمَّا قِيَاسُ ذَلِكَ بِالشَّهَادَةِ ففَاسِدٌ؛ لِأَنَّ شَهَادَةَ الْفَرْعِ لَا تُسْمَعُ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى شَهَادَةِ الْأَصْلِ بِخِلَافِ الرِّوَايَةِ فَافْتَرَقَا.

ترجمہ: اور اگر کوئی ثقہ راوی ثقہ استاذ سے کوئی حدیث روایت کرے اور استاذ اپنی روایت کا انکار کر دے، تو اگر انکار یقین کے ساتھ ہو، مثلاً وہ یہ کہے ”اس نے مجھ پر جھوٹ بولا“ یا یہ کہے: میں نے اس سے یہ حدیث بیان نہیں کی“ یا ان جیسی کوئی اور بات کہے، تو اگر استاذ سے یقین کے ساتھ انکار کرنا واقع ہو، تو وہ حدیث مردود ہوگی؛ کیوں کہ لا علی التعین کوئی ایک ان میں سے جھوٹا ہے اور اس حدیث کا مردود ہونا کسی ایک کو بھی مجروح نہیں کرے گا؛ کیوں کہ دونوں کی جرحیں متعارض ہیں۔ یا اگر اس کا انکار کرنا شک کے ساتھ ہو، مثلاً یہ کہے: مجھے یہ یاد

نہیں ہے، یا یہ کہے: میں اس کو نہیں جانتا، تو اصح قول کے مطابق اس حدیث کو قبول کیا جائے گا؛ اس لیے کہ اس انکار کو استاذ کے بھولنے پر محمول کیا جائے گا۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ قبول نہیں کیا جائے گا؛ اس لیے کہ اثبات حدیث میں فرع اصل کے تابع ہے؛ اس طرح کہ جب اصل حدیث کو ثابت کرتا ہے، تو فرع کی روایت ثابت ہوتی ہے اور اسی طرح مناسب یہ ہے کہ تحقیق نفی میں بھی اس کی حدیث اس کی فرع اور اس کے تابع ہو اور یہ بات اس طرح مردود ہے کہ فرع کی عدالت اس کے صدق کو مقتضی ہے اور اصل کو علم نہ ہونا فرع کے صدق کے منافی نہیں ہے؛ لہذا مثبت نافی پر مقدم ہوگا۔ رہا روایت کو شہادت پر قیاس کرنا، تو یہ فاسد ہے؛ کیوں کہ اصل کی شہادت کے حصول پر قدرت ہونے کے ساتھ فرع کی شہادت نہیں سنی جاتی ہے، برخلاف روایت کے؛ لہذا دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔

من حدیث نسی

وہ یہ ہے کہ کوئی ثقہ راوی اپنے ثقہ استاذ سے کوئی حدیث روایت کرے اور جب شاگرد اپنے استاذ کے سامنے اس کو پیش کرے، تو استاذ اپنی روایت کا انکار کر دے، مثلاً یہ کہے کہ میں نے یہ حدیث نہیں بیان کی ہے، یا یہ میری حدیث نہیں ہے۔

اس روایت کا حکم

استاذ اگر اپنی حدیث کا انکار کرتا ہے، تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ یقین کے ساتھ انکار کرے، مثلاً یہ کہے کہ یہ مجھ پر جھوٹ بول رہا ہے یا میں نے اس سے یہ حدیث نہیں بیان کی ہے، یا یہ میری حدیث ہے ہی نہیں وغیرہ وغیرہ، اس وقت یہ خبر مردود ہوگی؛ اس لیے کہ استاذ و شاگرد میں سے کوئی ایک لاعلیٰ التعمین یقیناً جھوٹا ہے، یعنی اگر شاگرد سچا ہے، تو استاذ اپنے قول میں جھوٹا ہے اور اگر استاذ اپنے قول میں سچا ہے، تو شاگرد جھوٹا ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب وہ خبر مردود ہوگئی، تو کیا اس کی وجہ سے استاذ و شاگرد میں سے کوئی مجروح ہوگا یا نہیں؟ اور اس روایت کے علاوہ ان کی دوسری روایتیں مردود ہوں گی یا نہیں؟ پہلے

سوال کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ ان میں سے کوئی مجروح نہیں ہوگا؛ کیوں کہ دونوں کے قولوں میں تعارض ہے یعنی جس طرح استاذ انکار کر کے شاگرد کے اوپر جرح کر رہا ہے، اسی طرح شاگرد بھی روایت کر کے استاذ پر جرح کر رہا ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں ثقہ ہیں، اس لیے اگر کسی ایک کا قول لیا جائے، تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی؛ لہذا دونوں کا قول ساقط ہو جائے گا اور کوئی بھی مجروح نہیں ہوگا اور علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی کے بقول دونوں میں سے کوئی ایک اس لیے بھی مجروح نہیں ہوگا کہ استاذ کا ثقہ ہونا اس کے جھوٹے ہونے سے مانع ہے؛ لہذا یہ شاگرد سے نسیان کے صدور کو ثابت کرے گا اور شاگرد کا ثقہ ہونا اس کے جھوٹے ہونے سے مانع ہے، لہذا یہ استاذ سے نسیان کے صدور کو ثابت کرے گا اور یہ معلوم نہیں کہ واقع اور نفس الامر کس کے مطابق ہے، اس لیے کوئی بھی مجروح نہیں ہوگا۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک اگرچہ جھوٹا ہے؛ لیکن اس سے جھوٹ کا صدور عدا نہیں ہوا؛ بلکہ نسیاناً ہوا ہے اور ثقہ کے نسیان سے اس کی تمام مرویات مردود نہیں ہوتی ہیں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ استاذ شک کے ساتھ انکار کرے، مثلاً یہ کہے کہ مجھے یہ حدیث یاد نہیں ہے، یا میں اس حدیث کو نہیں جانتا، تو اس صورت میں مصنف نے دو مذاہب ذکر کیے ہیں: ایک جو کہ جمہور فقہاء، محدثین اور متکلمین کا مذہب ہے، وہ یہ ہے کہ یہ حدیث مقبول ہوگی؛ اس لیے کہ اس انکار کو استاذ کے نسیان پر محمول کیا جائے گا، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ استاذ بیان کرنے کے بعد بھول گیا ہے؛ مگر شاگرد کو یاد ہے اور جب ذکر و ناسی میں تعارض ہو، تو حکم ذاکر کے لیے ہوتا ہے، اس لیے شاگرد کی بات مانتے ہوئے، روایت مقبول ہوگی۔

دوسرا مذہب امام ابو یوسف کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی وہ روایت مقبول نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ شاگرد فرع ہے اور استاذ اصل ہے اور حدیث کو ثابت کرنے میں فرع اصل کے تابع ہوتا ہے، یعنی جب استاذ جو کہ اصل ہے حدیث کو ثابت کرتا ہے، تو شاگرد جو کہ فرع ہے اس کی حدیث ثابت ہوتی ہے، تو مناسب یہ ہے کہ نفی کے تحقق میں بھی شاگرد کی حدیث استاذ کے تابع ہو اور حال یہ ہے کہ استاذ نے تو اس حدیث کی نفی کر دی ہے، اس لیے وہ

حدیث مقبول نہیں ہوگی۔

اس قول کا رد یہ ہے کہ شاگرد کا ثقہ ہونا اس کے صدق کو مستلزم ہے، رہا استاذ کو اس روایت کا علم نہ ہونا، تو یہ شاگرد کے صدق کے منافی نہیں ہے اور شاگرد حدیث کو ثابت کرنے والا اور جزم کرنے والا ہے، جب کہ استاذ نفی اور تردد کرنے والا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مُمَثِّبِ جازم مقدم ہوتا ہے نفی متردد پر، اس لیے حدیث مقبول ہوگی۔

ایک سوال اور اس کا جواب

امام ابو یوسف کی طرف سے سوال یہ ہے کہ جس طرح شہادت علی الشہادت میں اصل کا فرع کی تکذیب کرنا اس پر جرح کرنا ہے، اسی طرح روایت میں بھی استاذ کا شاگرد کی تکذیب کرنا اس پر جرح ہونا چاہیے اور جب متعین طور پر شاگرد مجروح ہو گیا، تو وہ حدیث مقبول نہیں ہوگی۔

اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ روایت کو شہادت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے؛ کیوں کہ اصل کی شہادت پر قدرت کے ساتھ فرع کی شہادت مقبول نہیں ہے، اس کے برخلاف استاذ جو کہ اصل ہے اس کی روایت پر قدرت کے ساتھ شاگرد جو کہ فرع ہے اس کی روایت مقبول ہے اور جب شہادت و روایت میں یہ اور اس کے علاوہ متعدد فرق ہیں، تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا فاسد ہی ہوگا۔

بھولنے کے بعد روایت کرنے کی مثال

روی الخطیب من طریق حماد بن سلمة عن عاصم عن أنس قال: حدثني إبنائي عني عن النبي ﷺ أنه كان يكره أن يجعل فص الخاتم مماسواه. (تدريب الراوي ۱/ ۲۸۶)

فوائد: 'فإن وقع منه ذلك' یہ شرط اول کی تاکید ہے اور اس کے بعد جزاء ہے۔
'رُدُّ ذَلِكَ الْحَبْر' یہ اصح قول کے مطابق ہے، جب کہ علامہ سمعانی اور علامہ تاج الدین

سبکی متوفی ۷۷۷ھ نے فرمایا کہ وہ حدیث مقبول ہے؛ اس لیے کہ یہ احتمال ہے کہ استاذ اپنے شاگرد سے بیان کرنے کے بعد بھول گیا ہو۔ اس مسئلے میں مزید اقوال ہیں، دیکھئے (تدریب

الراوی ۱/۲۸۵)

”فافتراقاً“ روایت اور شہادت میں متعدد فرق ہیں، علامہ جلال الدین سیوطی نے اکیس فرق ذکر کیے ہیں، دیکھیے! تدریب الراوی ۱/۲۸۲

(وفیہ) أي فی هذا النوع، صَنَّفَ الدَّارَ قُطْنِيُّ كِتَابَ: (”مَنْ حَدَّثَ وَنَسِيَ“) وفيه ما يدلُّ على تقوية المذهب الصحيح؛ لكون كثير منهم حَدَّثُوا بِأَحَادِيثَ، فَلَمَّا عُرِضَتْ عَلَيْهِمْ، لَمْ يَتَذَكَّرُوا؛ لِكُنْهِمْ لِعَتِمَادِهِمْ عَلَى الرُّوَاةِ عَنْهُمْ صَارُوا يَرَوْنَهَا عَنِ الَّذِينَ رَوَوْهَا عَنْهُمْ عَنْ أَنْفُسِهِمْ. كَحَدِيثِ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا فِي قِصَّةِ الشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ. قَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّرَاوَرْدِيُّ: حَدَّثَنِي بِهِ رَبِيعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سُهَيْلٍ، قَالَ: فَلَقِيتُ سُهَيْلًا فَسَأَلْتُهُ عَنْهُ، فَلَمْ يَعْرِفْهُ، فَقُلْتُ: إِنَّ رَبِيعَةَ حَدَّثَنِي عَنْكَ بِكَذَاءٍ، فَكَانَ سُهَيْلٌ بَعْدَ ذَلِكَ يَقُولُ: حَدَّثَنِي رَبِيعَةُ عَنِّي أَنِّي حَدَّثْتُهُ عَنْ أَبِي بِهِ، وَنَظَائِرُهُ كَثِيرَةٌ.

ترجمہ: اور اس میں یعنی اس نوع میں امام دارقطنی نے ”کتاب من حدث ونسي“ نامی کتاب تصنیف کی ہے اور اس میں مذہب صحیح کی تقویت پر بہت سے دلائل ہیں؛ اس لیے کہ بہت سے محدثین نے حدیثیں بیان کیں، پھر جب وہ حدیثیں ان کے سامنے پیش کی گئیں، تو انھیں وہ یاد نہیں آئیں؛ لیکن ان کو اپنے روات پر اعتماد ہونے کی بنیاد پر وہ ان حدیثوں کو اپنے آپ سے ان لوگوں کے واسطے سے روایت کرنے لگے، جنہوں نے وہ ان سے روایت کیا تھا، جیسا کہ شاہد اور یحییٰ بن کے قصے میں سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرۃ کی حدیث مرفوع ہے۔ عبد العزیز بن محمد دراوردی نے فرمایا کہ مجھ سے یہ حدیث ربیعۃ بن ابی عبد الرحمن نے سہیل سے روایت کیا ہے، عبد العزیز کہتے ہیں کہ پھر میری ملاقات سہیل سے ہوگئی، تو میں

نے اس حدیث کے متعلق ان سے سوال کیا، تو انھوں نے اس کو نہیں پہچانا، اس پر میں نے کہا کہ ربیعہ نے تو مجھ سے یہ حدیث آپ کے واسطے سے ہی بیان کی ہے، تو اس کے بعد سہیل اس طرح کہتے تھے کہ مجھ سے ربیعہ نے بیان کیا میرے واسطے سے اور میں نے اس کو اپنے باپ سے سند مذکور ہی کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس جیسی حدیثیں بکثرت ہیں۔

مشرح: نوع من حدث وئی سے متعلق بہت سی تصنیفیں وجود پذیر ہوئی ہیں، مثلاً خطیب بغدادی کی ”اخبار من حدث ونسی“ ہے، اسی طرح امام دارقطنی کی ”کتاب من حدث ونسی“ ہے۔ پھر جاننا چاہیے کہ جب استاذ نے شک کے ساتھ انکار کیا ہو، تو اصح مذہب یہ ہے کہ وہ حدیث مقبول ہوگی، اس کی ایک دلیل تو وہ ہے جو پہلے بیان کی گئی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ امام دارقطنی نے اپنی کتاب مذکور میں ایسی بہت سی حدیثیں ذکر کی ہیں جن سے اس بات کی تائید ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ بہت سی حدیثیں اس میں ایسی ہیں کہ ان کو اولاً محدثین نے اپنے شاگردوں سے بیان کیا تھا، پھر بعد میں جب ان کے سامنے وہ حدیثیں رکھی گئیں، تو ان کو یاد نہیں آیا کہ میں نے یہ حدیثیں ان سے بیان کی ہیں، گویا شک کے ساتھ ان حدیثوں کا انکار کیا؛ لیکن چوں کہ ان کو اپنے شاگردوں پر اعتماد تھا، اس لیے وہ ان حدیثوں کو اپنے شاگردوں سے روایت کرنے لگے اور ان کے بعد اپنا واسطہ ذکر کرنے لگے۔ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ حدیثیں مقبول ہیں؛ کیوں کہ اگر وہ حدیثیں مقبول نہ ہوتیں، تو وہ محدثین ان کو اپنے شاگردوں سے روایت کرنے کی زحمت کیوں اٹھاتے؟

سوال یہ ہے کہ اس کتاب میں ایسی حدیثیں کتنی ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ایسی حدیثیں بکثرت ہیں، بطور نمونہ یہ حدیث ہے ”أخرج أبو داؤود والترمذي، وابن ماجه من رواية ربیعة بن أبي عبد الرحمن عن سہیل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضی بالشاهد واليمين۔“

عبدالعزیز بن محمد در اور دی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے مجھ سے سند مذکور سے بیان کی، جس میں ربیعہ کے استاذ سہیل ہیں، پھر میری ملاقات براہ راست سہیل سے ہو گئی، تو میں نے ان سے اس حدیث کے متعلق پوچھا کہ یہ حدیث آپ نے بیان کی ہے؟

انھوں نے جواب دیا کہ میں اس حدیث کو نہیں جانتا ہوں، اس پر میں نے کہا کہ ربیعہ نے یہ حدیث مجھ سے آپ ہی کے سند سے بیان کی ہے، اس کے بعد سے سہیل اس حدیث کو بیان کرتے وقت یہ کہتے تھے: حدثني ربیعة عن أبي اني حدثته عن أبي عن أبي هريرة الخ. فوائد: ”عنهم عن أنفسهم“ پہلا جار ”روہا“ سے متعلق ہے اور دوسرا ”یروونہا“ سے متعلق ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ دوسرا پہلے کی تاکید ہو اور مطلب یہ ہے کہ وہ اساتذہ بوقت روایت دو واسطے ذکر کرتے: ایک اپنے انھیں شاگردوں کا جنھوں نے ان سے روایت کیا ہے اور دوسرا واسطہ اپنا ذکر کرتے تھے۔

”فكان سہیل بعد ذلك يقول حدثني ربیعة“ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا کہ اگر مصنف نے واقعہ کے لفظ میں کوئی تغیر نہیں کیا ہے، تو سہیل کو چاہیے کہ اس طرح کہتے: حدثني الدر اور دي عن ربیعة أني حدثته عن أبي“ (القول المبتكر ص ۱۷۱) راقم عرض کرتا ہے کہ مصنف نے واقعہ کے لفظ میں تغیر کر دیا ہے، اس لیے ان کی عبارت میں قصور واقع ہو گیا اور وہ تغیر یہ ہے کہ ربیعة بن ابی عبد الرحمن سے روایت کرنے والے دو ہیں: ایک عبد العزیز بن محمد در اور دی اور دوسرے سلیمان بن بلال، مصنف نے دونوں کے الفاظ میں خلط ملط کر دیا ہے، امام ابو داؤد نے دونوں کی روایتوں کو بیان کیا ہے، ان کو ملاحظہ کیجئے تاکہ خلط واضح ہو جائے، فرماتے ہیں:

حدثنا أحمد بن أبي بكر أبو مصعب الزهري قال: حدثنا الدر اور دي، عن ربیعة بن أبي عبد الرحمن، عن سہیل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى با ليمين مع الشاهد، قال أبو داؤد: وزادني الربيع بن سليمان المؤذن في هذا الحديث قال: أخبرنا الشافعي عن عبد العزيز قال: فذكرت ذلك لسہیل، فقال أخبرني ربیعة، - وهو عندي ثقة - أني حدثته إياه ولا أحفظه، قال عبد العزيز: وقد كان أصابت سہیلاً علة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه فكان سہیل بعدئذ حدثه عن ربیعة عنه عن أبيه.

سلیمان بن بلال کی حدیث ملاحظہ کیجئے: حدثنا محمد بن داؤد الإسكندراني

قال: حدثنا زياد - يعني ابن يونس - قال: حدثني سليمان بن بلال عن ربيعة بإسناد أبي مصعب ومعناه. قال سليمان: فلقيت سهيلاً، فسألته عن هذا الحديث، فقال: ما أعرفه، فقلت له: إن ربيعة أخبرني به عنك، قال: فإن كان ربيعة أخبرك عني، فحدثه به عن ربيعة عني. (ابوداؤد، باب لقضاء باليمين والشاهد ص ۵۰۸)

تنبیہ: حافظ ابن صلاح کی عبارت میں بھی خامی ہے۔ ملاحظہ ہو: (مقدمة ابن الصلاح ص ۹۲)

(وإن اتفق الراوۃ) في إسناده من الأسانيد (في صيغ الأداء)، كسمعتُ فلاناً قال: سمعتُ فلاناً، أو: حدثنا فلانٌ قال: حدثنا فلانٌ وغير ذلك من الصيغ، (أو غيرها من الحالات) القولية، كسمعتُ فلاناً يقولُ أشهدُ بالله لقد حدثني فلانٌ إلى آخره، أو الفعلية، كقولهِ: دخلنا على فلان، فأطعمنا تمرّاً إلى آخره، أو القولية والفعلية معاً، كقولهِ: حدثني فلانٌ وهو أخذٌ بلحيته قال: آمنتُ بالقدرِ إلى آخره، (فهو المسلسل) وهو من صفات الإسناد، وقد يقع التسلسل في معظم الإسناد، كحديث المسلسل بالأولية؛ لأن السلسلة ينتهي فيه إلى سفيان بن عُيينة فقط، ومن رواه مسلسلاً إلى منتهاه، فقد وهم.

ترجمہ: اور اگر کسی سند کے روات ادائے حدیث کے صیغوں میں متفق ہوں، جیسے: سمعت فلا ناقل: سمعت فلانا (میں نے فلان کو سنا کہ انھوں نے فرمایا کہ میں نے فلاں کو سنا) یا جیسے: حدثنا فلان قال: حدثنا فلان (ہم سے فلاں نے بیان کیا انھوں نے کہا کہ ہم سے فلاں نے بیان کیا) اور ان جیسے صیغے، یا ان صیغوں کے علاوہ یعنی قولی حالت میں متفق ہوں، جیسے: سمعت فلانا يقول: أشهد بالله لقد حدثني فلان إلى آخره (میں نے فلاں کو کہتے ہوئے سنا کہ میں خدا کو گواہ بناتا ہوں کہ مجھ سے فلاں نے بیان کیا، آخر سند تک) یا فعلی حالت میں، جیسے: راوی کا یہ قول: دخلنا على فلان فأطعمنا تمرّاً إلى آخره (ہم فلاں کے پاس گئے، تو انھوں نے ہمیں کھجور کھلایا، آخر سند تک) یا قولی اور فعلی؛ دونوں حالتوں میں، جیسے: راوی کا یہ قول: حدثني فلان وهو اخذ بلحية قال: آمنت بالقدر إلى آخره (مجھ

سے فلاں نے اپنی داڑھی پکڑ کر بیان کیا کہ میں تقدیر پر ایمان لایا آخر سند تک (تو یہ نوع ”مسلل“ ہے۔ تسلسل سند کی صفت ہے اور تسلسل کبھی سند کے اکثر حصہ میں ہوتا ہے، جیسے اولیت کے ساتھ تسلسل کی حدیث؛ اس لیے کہ اس میں تسلسل سفیان بن عیینہ پر ختم ہو جاتا ہے اور جس نے اس کو آخر سند تک تسلسل کے ساتھ روایت کیا ہے اس سے غلطی ہوئی ہے۔

حدیث مسلل

وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام یا اکثر رجال کسی صفت یا حالت پر متفق ہوں؛ خواہ وہ حالت یا صفت روایت کی ہوں یا روایت کی اور روایت کے صفات و احوال چاہے اقوال ہوں یا افعال ہوں یا دونوں ہوں اور خواہ روایت کے صفات ادا کے صیغوں سے متعلق ہوں یا اس کے زمان سے یا اس کے مکان سے۔ (تدریب الراوی ۱۶۸/۲ - فتح المغیث للعراقی ص ۳۱۹)

روایت کی قولی حالت کی مثال

إن النبی ﷺ قال للمعاذ بن جبل: یا معاذ! إني أحبك، فقل في دبر كل صلاة: اللهم أعني علي ذكرك وشكرك وحسن عبادتك.
اس کے تمام روایت ”أنا أحبك فقل“ میں متفق ہیں۔ (فتح المغیث للعراقی ص ۳۲۰)

روایت کی فعلی حالت کی مثال

إن أباهريرة قال: شبك بيدي أبو القاسم وقال: خلق الله الأرض يوم السبت.
اس کے تمام روایت اس میں متفق ہیں کہ اساتذہ نے اپنے شاگردوں کے ہاتھوں کو اپنے ہاتھوں میں لے کر یہ حدیث بیان کی ہے۔ (ایضاً ۳۲۰)

ایک ساتھ دونوں حالتوں کی مثال

عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: لا يجد العبد حلاوة الإيمان

حتى 'يؤمن بالقدر خيره وشره، حلوه ومُره'. وقبض رسول الله ﷺ على لحيته و قال: امنت بالقدر خيره وشره و حلوه ومره اس کے تمام روایات دائرہ ہی پکڑ کر ”امنت بالقدر خيره وشره، حلوه ومُره“ کہنے پر متفق ہیں۔ (ایضاً ص ۳۲۰)

تسلسل کس کی صفت ہے؟

تسلسل کا معنی ہے ایک چیز کے بعض کا دوسرے بعض سے متصل ہونا؛ اس لیے یہ صرف سند کی صفت ہے، اس کے برخلاف مرفوع موقوف وغیرہ صرف متن کی صفات ہیں اور صحیح وغیرہ دونوں کی صفات ہیں۔

سند کے اکثر حصے میں تسلسل کی مثال

عن عبدالرحمن بن بشر عن سفیان بن عیینہ عن عمر و بن دینار عن أبي قابوس عن عبدالله بن عمرو عن النبي ﷺ قال: الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء.

یہ حدیث مسلسل بالاولیت ہے؛ اس لیے کہ اس کے روایات نے اول ملاقات میں اپنے اساتذہ سے اس کو سنا ہے؛ لیکن یہ تسلسل آخر یعنی صحابی تک باقی نہیں رہا ہے؛ بلکہ آخر سے کچھ پہلے ہی ختم ہو گیا ہے۔ کس راوی پر ختم ہوا ہے؟ مصنف فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ پر ختم ہوا ہے، جب کہ علامہ تقی الدین بن دقیق العید فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق عبدالرحمن بن بشر پر ختم ہوا ہے اور علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ عمرو بن دینار پر ختم ہوا ہے۔

دیکھئے: (تدریب الراوی ۲/۱۶۹-۱۷۰ الاقتراح فی بیان الاصطلاح، ص ۱۸)

یہ بھی جان لینا چاہیے کہ ابونصر محمد بن طاہر الوزیری اور ابوالمظفر محمد بن علی طبری شیبانی نے اس کو آخر تک اولیت کے تسلسل کے ساتھ روایت کیا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے۔ صحیح قول کے مطابق آخر سے پہلے ہی تسلسل ختم ہو جاتا ہے۔

فوائد: ”فی اسناد من الأسانید“ اس کا تعلق ”الرواة“ سے ہے، تقدیر عبارت ہے:

”الرواة المذكورة في إسناد.

”في صيغ الأداء، “یہ” اتفق“، فعل سے متعلق ہے۔

”أ وحدثنا فلان“ اس کا عطف پہلے ”سمعت فلان“ کے محل پر ہے۔

”غیرہا من الحالات“ غیر کا عطف ”صیغ الأداء“ پر ہے اور ”من الحالات“

غیر کا بیان ہے۔

(وَصَيَغُ الْأَدَاءِ) الْمُشَارُ إِلَيْهَا عَلَى ثَمَانِ مَرَاتِبٍ: الْأُولَى (سَمِعْتُ وَحَدَّثَنِي، ثُمَّ أَخْبَرَنِي وَقَرَأْتُ عَلَيْهِ) وَهِيَ الْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَّةُ، (ثُمَّ قُرِئَ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ) وَهِيَ الثَّالِثَةُ، (ثُمَّ أَنْبَأَنِي) وَهِيَ الرَّابِعَةُ (ثُمَّ نَاوَلَنِي) وَهِيَ الْخَامِسَةُ (ثُمَّ شَافَهَنِي) أَي بِالْإِجَازَةِ وَهِيَ السَّادِسَةُ (ثُمَّ كَتَبَ إِلَيَّ) أَي بِالْإِجَازَةِ وَهِيَ السَّابِعَةُ (ثُمَّ عَنْ وَنَحْوُهَا) مِنَ الصَّيَغِ الْمُحْتَمَلَةِ لِلسَّمَاعِ وَالْإِجَازَةِ، وَلِعَدَمِ السَّمَاعِ أَيْضًا وَهَذَا مِثْلُ ”قَالَ“ وَ”ذَكَرَ“ وَ”رَوَى“

ترجمہ: اور ادائے حدیث کے وہ الفاظ جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، آٹھ مرتبے پر ہیں: پہلا ”سمعت“ اور ”حدثني“ ہے، پھر ”أخبرني“ اور ”قرأت عليه“ ہے، یہ دوسرا درجہ ہے پھر ”قُرِئَ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ“ ہے اور یہ تیسرا درجہ ہے۔ پھر ”أنبأني“ ہے اور یہ چوتھا درجہ ہے، پھر ”ناولني“ ہے اور یہ پانچواں درجہ ہے۔ پھر ”شافهني بالإجازة“ ہے اور یہ چھٹا درجہ ہے۔ پھر ”كتب إليّ بالإجازة“ ہے اور یہ ساتواں درجہ ہے۔ پھر ”عن“ اور اس جیسے وہ الفاظ ہیں جو سماع اور اجازت کا احتمال رکھتے ہیں اور عدم سماع کا بھی رکھتے ہیں اور ایسے الفاظ جیسے: ”قال“، ”ذكر“ اور ”روی“

ادائے حدیث کے الفاظ اور ان کے مراتب

ادائے حدیث کے الفاظ تو بہت ہیں، البتہ ان کو آٹھ درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے (۱) سمعت (میں نے سنا) حدثني (مجھ سے بیان کیا)۔ (۲) أخبرني (مجھ

کو خبر دی) قرأت علیہ (میں نے ان کے سامنے پڑھا) (۳) قرئ، علیہ وأنا أسمع۔ (ان کے سامنے پڑھا جا رہا تھا اور میں سن رہا تھا) (۴) أنبانی (اس نے مجھے خبر دی) (۵) ناولنی (اس نے مجھے دیا) (۶) شافہنی (اس نے مجھے زبانی اجازت دی) (۷) کتب! لی بالاجازة (اس نے میرے پاس اجازت کے ساتھ لکھ کر بھیجا)۔ (۸) عن، قال، ذکر، روی، یہ اور ان جیسے وہ الفاظ جو سماع اور عدم سماع؛ دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔

(ف) اللفظان (الأولان) من صيغ الأداء وهما: "سَمِعْتُ" و"حَدَّثَنِي" صالحان (لمن سمع وحده من لفظ الشيخ) وتخصيص التحديث بما سَمِعَ من لفظ الشيخ هو الشائع بين أهل الحديث اصطلاحاً. ولا فرق بين التحديث والإخبار من حيث اللغة. وفي ادعاء الفرق بينهما تكلف شديد؛ لكن لما تقرر في الاصطلاح، صار ذلك حقيقة عرفية فتقدم على الحقيقة اللغوية، مع أن هذا الاصطلاح إنما شاع عند المشاركة ومن تبعهم، وأما غالب المغاربة، فلم يستعملوا هذا الاصطلاح؛ بل الإخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد (فإن جمع الراوي أي أتى بصيغة الأولى جمعاً، كأن يقول: حَدَّثَنَا فلان، أو سَمِعْنَا فلاناً يقول (ف) هو دليل على أنه سَمِعَهُ منه (مع غيره) وقد يكون النون للعظمة؛ لكن بقلّة (وأولها) أي صيغ المراتب (أصريحها) أي أصرح صيغ الأداء في سماع قائلها؛ لأنها لا يحتمل الواسطة، ولأن "حَدَّثَنِي" قد يُطلق في الإجازة تدليساً (وأرفعها) مقداراً ما يقع (في الإملاء) لما فيه من الثبوت والتحفّظ.

ترجمہ: تو ادائے حدیث کے الفاظ میں سے پہلے دونوں الفاظ جو کہ "سمعت" اور "حدثني" ہیں، اس شخص کے لیے مستعمل ہوتے ہیں جس نے تنہا استاذ کی بات سنی ہو۔ حدیث کو استاذ کے لفظ سے سننے کے ساتھ خاص کرنا اصطلاح کے اعتبار سے محدثین کے درمیان مشہور ہے، حالاں کہ لغت کے اعتبار سے حدیث اور اخبار میں کچھ فرق نہیں ہے اور

دونوں کے درمیان (لغت کے اعتبار سے) فرق کا دعویٰ کرنا انتہائی تکلف ہے؛ لیکن چوں کہ اصطلاح کے اعتبار سے فرق مستحکم ہو چکا ہے، اس لیے وہ فرق حقیقت عرفیہ ہو گیا ہے اور وہ حقیقت لغویہ پر مقدم ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ یہ اصطلاح اہل مشرق اور ان کے تبعین کے یہاں شائع ہے؛ لیکن اہل مغرب اس اصطلاح کو استعمال نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ ان کے یہاں اخبار اور تحدیث ایک ہی معنی میں ہیں۔ پھر اگر راوی جمع کا لفظ بولے یعنی پہلے درجے کے الفاظ کو بطور جمع استعمال کرے؛ جیسا کہ یہ کہے: حدثنا فلان (فلاں نے ہم سے بیان کیا) یا ”سمعنا فلان یقول“ فلاں کو ہم نے کہتے ہوئے سنا، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو دوسرے کے ساتھ سنا ہے، گا ہے نوں کا استعمال عظمت کے لیے بھی ہوتا ہے اور جملہ مراتب کے الفاظ میں سے سب سے پہلا لفظ (یعنی سمعت) اپنے کہنے والے کے سماع کے ثبوت میں، تمام الفاظ ادا سے زیادہ صریح ہے؛ اس لیے کہ وہ واسطہ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور اس لیے بھی کہ ”حدثنی“ اجازت کی تدلیس کے لیے بھی گاہے استعمال ہوتا ہے اور پہلے درجے کے الفاظ جب استاذ کے املاء کراتے وقت واقع ہوں، تو ان کا مرتبہ سب سے بلند ہے؛ کیوں کہ اس میں بہت ہی احتیاط ہے۔

سمعت اور حدثنی کا استعمال

یہ دونوں الفاظ؛ خواہ بصیغہ واحد متکلم ہوں یا بصیغہ متکلم مع الغیر بہر دو صورت اس وقت استعمال کرنا صحیح ہے، جب کہ استاذ پڑھ رہا ہو اور شاگرد سن رہا ہو، خواہ استاذ اپنے حفظ سے پڑھ رہا ہو؛ یا کتاب سے دیکھ کر اور چاہے وہ مکتوب اسی کا لکھا ہوا ہو یا کسی اور کا۔ پھر اگر شاگرد سنتے وقت تنہا ہو، تو بصیغہ واحد متکلم ”سمعت“ یا ”حدثنی“ کہے اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور بھی ہو یا خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور چاہے مرد ہو یا عورت، تو بہر صورت بصیغہ متکلم مع الغیر ”سمعنا فلان یقول“ یا ”حدثنا فلان“ کہے۔ کبھی کبھی بصیغہ متکلم مع الغیر راوی اس وقت بھی استعمال کر لیتا ہے، جس وقت کہ وہ سنتے وقت تنہا ہو، اس وقت صیغہ جمع کا استعمال بطور تعظیم کے لیے ہوگا۔

تحدیث اور اخبار میں فرق

لغت کے اعتبار سے صحیح یہ ہے کہ ان میں کوئی فرق نہیں ہے؛ البتہ بعض لوگوں نے فرق ہو نے کا دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ ”اخبار“ ”خبرۃ“ سے ماخوذ ہے اور اس کا معنی امتحان ہے اور چوں کہ جب طالب علم پڑھتا اور استاذ سنتا ہے، جس کے لیے ”اخبار“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اس میں بھی امتحان کا معنی پایا جاتا ہے بایں طور کہ یہ خطرہ لگا رہتا ہے کہ استاذ اس کو برقرار رکھیں گے یا نہیں؟ مصنف فرماتے ہیں کہ اس طرح کا فرق سراسر تکلف ہے۔

اصطلاح کے اعتبار سے فرق ہے یا نہیں؟ اس میں دو جماعت ہے: اہل مشرق اور ان کے تابعین کے اعتقاد اور عمل میں دونوں کے اندر فرق ہے، وہ یہ کہ تحدیث کا استعمال اس وقت درست ہے جب کہ استاذ نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور چوں کہ یہ فرق اہل مشرق کے یہاں مستحکم ہو چکا ہے، اس لیے فرق کرنا معنی مجازی نہیں ہوگا؛ بلکہ معنی حقیقی ہی ہوگا، البتہ حقیقت، حقیقت عرفیہ ہوگی، نہ کہ لغویہ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لفظ کی حقیقت لغویہ الگ ہو اور حقیقت عرفیہ الگ ہو، تو استعمال کے وقت حقیقت عرفیہ حقیقت لغویہ پر مقدم ہوتی ہے، لہذا جب بھی تحدیث اور اخبار استعمال ہوں گے فرق والا معنی ہی مراد ہوگا۔

جمہور اہل مغرب دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ دونوں میں سے جس کو چاہیں استعمال کرتے ہیں، خواہ استاذ نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو، یا شاگرد نے پڑھا ہو اور استاذ نے سنا ہو۔

ثبوت سماع میں سب سے صریح لفظ

وہ لفظ جو اس بات میں سب سے زیادہ صریح ہو کہ کہنے والے نے اپنے استاذ سے سنا ہے، وہ لفظ ”سمعت“ ہے؛ کیوں کہ یہ لفظ براہ راست سننے کے لیے متعین ہے، اس میں اس بات کا کوئی احتمال نہیں ہے کہ کسی واسطے سے سنا ہو، اس کے برخلاف ”حدثنی“ وغیرہ میں دوسرے کے واسطے سے سننے کا احتمال موجود ہے اور اس لیے بھی کہ ”سمعت“

تدلیساً اجازت کے لیے مستعمل نہیں ہوتا ہے، جب کہ ”حدثنی“ استعمال ہو جاتا ہے۔
 پھر جاننا چاہیے کہ استاذ جب اپنے منہ سے حدیث سنائے، تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک
 یہ کہ اٹا کراتے ہوئے سنائے، دوسرا یہ کہ سردایان کرتے ہوئے سنائے، پہلی صورت کا مقام
 پڑھا ہوا ہے؛ کیوں کہ اس میں غلطی کا امکان کم سے کم ہے اور احتیاط بھی اس میں زیادہ ہے۔

(وَالثَّالِثُ) وَهُوَ أَخْبَرَنِي (وَالرَّابِعُ) وَهُوَ قَرَأْتُ عَلَيْهِ (لِمَنْ قَرَأَ
 بِنَفْسِهِ عَلَى الشَّيْخِ، فَإِنْ جَمَعَ) كَأَنْ يَقُولَ: أَخْبَرَنَا أَوْ قَرَأَنَا عَلَيْهِ
 (فَهُوَ كَالْخَامِسِ) وَهُوَ قُرِئَ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ. وَعُرفَ مِنْ هَذَا أَنَّ
 التَّعْبِيرَ بِقَرَأْتُ لِمَنْ قَرَأَ خَيْرٌ مِنَ التَّعْبِيرِ بِالْإِخْبَارِ؛ لِأَنَّهُ أَفْصَحُ بِصُورَةِ
 الْحَالِ. تَنْبِيْهُ: الْقِرَاءَةُ عَلَى الشَّيْخِ أَحَدُ وَجُوهِ التَّحْمُّلِ عِنْدَ
 الْجُمْهُورِ، وَأَبْعَدُ مِنْ أَبِي ذَلِكَ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ، وَقَدْ اشْتَدَّ انْكَارُ
 الْإِمَامِ مَالِكٍ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَدَنِيِّينَ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ، حَتَّى بَالِغَ بَعْضُهُمْ
 فَرَجَّحَهَا عَلَى السَّمَاعِ مِنْ لَفْظِ الشَّيْخِ، وَذَهَبَ جَمْعٌ جَمًّا - مِنْهُمْ
 الْبُخَارِيُّ، وَحَكَاهُ فِي أَوَائِلِ صَحِيحِهِ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ - إِلَى
 أَنَّ السَّمَاعَ مِنْ لَفْظِ الشَّيْخِ وَالْقِرَاءَةَ عَلَيْهِ - يَعْنِي فِي الصَّحَةِ
 وَالْقُوَّةِ - سَوَاءً. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور تیسرا جو کہ ”أخبرني“ ہے اور چوتھا جو کہ ”قرأت عليه“ ہے اس شخص کے لیے
 ہے، جس نے خود استاذ کے سامنے پڑھا ہو، پھر اگر صیغہ جمع استعمال کرے، مثلاً یہ کہے:
 ”أخبرنا“ (ہم کو خبر دی) یا ”قرأنا عليه“ (ہم نے ان کے سامنے پڑھا) تو وہ پانچویں کی طرح
 ہے اور وہ ”قُرِئَ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ“ ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کے لیے جس نے
 خود پڑھا ہو ”قرأت“ کی تعبیر اخبار کی تعبیر سے بہتر ہے؛ اس لیے کہ وہ صورت حال کی زیادہ
 وضاحت کرتی ہے۔

تنبیہ: استاذ کے سامنے پڑھنا جمہور کے نزدیک اخذ حدیث کے طریقوں میں سے ایک
 طریقہ ہے اور جن اہل عراق نے اس کا انکار کیا ہے، ان کی بات بعید ہے، اس کی وجہ سے امام

مالک اور دوسرے اہل مدینہ نے ان پر سخت نکیت فرمائی ہے؛ حتیٰ کہ ان میں کے بعض نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ اس کو استاذ کے لفظ سے سننے سے راجح قرار دے دیا ہے، ایک بڑی جماعت جن میں امام بخاری بھی ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ استاذ کے لفظ سے سنا اور ان کے سامنے پڑھنا صحت اور قوت میں برابر ہے اور انھوں نے اپنی ”صحیح“ کے آغاز میں اس مذہب کو ائمہ حدیث کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔

أخبرني اور قرأت علیہ کا استعمال

ادائے حدیث کے صیغوں میں سے تیسرا صیغہ ”أخبرني“ ہے اور چوتھا صیغہ ”قرأت علیہ“ ہے، ان دونوں کا استعمال اس شخص کے لیے صحیح ہے، جس نے خود استاذ کے سامنے پڑھا ہو اور اس وقت وہ تنہا ہو۔ اگر راوی مذکورہ دونوں صیغوں کا جمع کے ساتھ ذکر کرے، مثلاً یہ کہے ”أخبرنا فلان“ (فلاں نے ہم کو خبر دی) یا یہ کہے: ”قرأنا علی فلان“ (ہم نے فلاں کے سامنے پڑھا) تو اس کا مطلب یہ ہے کہ استاذ کے پاس متعدد طلبہ تھے اور ان میں سے اس راوی کے علاوہ کسی اور نے استاذ کے سامنے پڑھا ہے، گویا وہ پانچویں صیغے کی طرح ہو جائے گا اور وہ ہے: ”قرئ علیہ و أنا أسمع“۔

قرئ علیہ و أنا أسمع کا استعمال

یہ پانچواں صیغہ ہے، اس کا استعمال اس وقت صحیح ہے جب کہ استاذ کے سامنے متعدد طلبہ ہوں اور پڑھنے والا راوی کے علاوہ کوئی اور ہو، خلاصہ یہ کہ پانچویں صیغہ کو جس وقت استعمال کرنا درست ہے، اسی وقت تیسرے اور چوتھے صیغے کو بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ ان کو بصیغہ جمع ذکر کیا جائے۔

قراءت اور اخبار میں سے کس کا استعمال زیادہ بہتر ہے؟

جب راوی استاذ کے سامنے خود پڑھے، تو اس کے لیے بوقت روایت ”أخبرني“ اور

”قرأت علیہ“؛ دونوں کہنا درست ہے؛ مگر دونوں میں بہتر کیا ہے؟ مصنف فرماتے ہیں کہ ماقبل کی گفتگو سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے لیے ”قرأت علیہ“ کی تعبیر ”أخبرنی“ کی تعبیر سے زیادہ بہتر ہے؛ اس لیے کہ راوی کا مقصود ہر دو صیغے سے یہ بتانا ہے کہ میں نے تمہارے ہوتے ہوئے استاذ کے سامنے یہ پڑھا ہے اور اس مقصود پر صریح دلالت ”قرأت علیہ“ کی زیادہ ہے بمقابلہ ”أخبرنی“ کے، اسی کو مصنف نے فرمایا کہ قراءت صورت حال کی زیادہ صراحت کرتا ہے۔

قرأت علی الشیخ کے متعلق اختلاف

اگر کوئی شخص استاذ سے حدیث سن کر روایت کرے، تو یہ صحیح ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہ پہلے تھا اور نہ اب ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص استاذ کے سامنے پڑھ کر روایت کرے، تو یہ درست ہے یا نہیں؟ اور اس روایت کا اعتبار ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ابتدائے زمانہ میں اختلاف تھا: جمہور کا مسلک یہ تھا کہ یہ درست ہے۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے درست ہونے کی بات بہت سے صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم اجمعین سے نقل کیا ہے، پھر یہ فرمایا ہے کہ صحت کے قائلین میں، ابن جریج، سفیان ثوری، ابن ابی ذئب، امام شعبہ، ائمہ اربعہ، عبد الرحمن بن مہدی، قاضی شریک، لیث بن سعد، ابو عبید اور امام بخاری وغیرہم لوگ ہیں۔ (تدریب الراوی ۱۲/۲)

جب کہ ابو عاصم النبیل، امام وکیع، محمد بن سلام اور عبد الرحمن بن سلام جمعی کا مسلک یہ تھا کہ یہ طریقہ روایت درست نہیں ہے، چنانچہ امام وکیع نے فرمایا: ”میں نے کوئی حدیث بطریق عرض (یعنی قراءت علی الشیخ) نہیں بیان کیا۔“ محمد بن سلام نے امام مالک کو دیکھا کہ طلبہ ان کے سامنے پڑھ رہے ہیں، تو انھوں نے حدیث نہیں سنا اور وہاں سے چلے گئے۔ عبد الرحمن بن سلام نے بھی سننے پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ امام مالک سے سنانے کی درخواست کی، تو امام نے ان کو درس سے باہر نکلوا دیا۔ (شرح الشرح ص ۶۷۲)

مگر حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اب باقی نہیں رہا، مذکورہ حضرات کی وفات نے اس نظرے کو پردہ عدم میں جانے پر مجبور کر دیا؛ لہذا اب قراءت علی الشیخ تمام لوگوں کے نزدیک اخذ حدیث کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔ (فتح الباری ۱/۱۸۰)

مسک رائج کی دلیل

امام حمیدی، امام بخاری، ابوسعید حداد اور احمد بن جعفر الملقب: معتمد علی اللہ؛ ان تمام حضرات نے مسک رائج کے لیے حضرت ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انھوں نے آپ ﷺ کے پاس آ کر ارکان اسلام کو ذکر کیا ہے اور سب کے جواب میں آپ ﷺ نے ”نعم“ فرمایا ہے، اس کے بعد انھوں نے اپنی قوم میں جا کر ارکان اسلام کو روایت کیا ہے اور محدثین نے اس روایت کو قبول فرمایا ہے۔ (تدریب الراوی ۱۴/۲ - الباعث الحثیث ص ۱۱۱)

قراءت اور سماع میں رائج کون ہے؟

پھر جمہور کے مابین اس بات میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے پر رائج ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو قراءت رائج ہے سماع پر یا سماع رائج ہے قراءت پر؟ مصنف کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سماع قراءت پر رائج ہے؛ کیوں کہ انھوں نے قراءت کو دوسرے مرتبہ میں ذکر کیا ہے اور سماع کو پہلے مرتبہ میں ذکر کیا ہے۔ جمہور اہل مشرق کا یہی مذہب ہے۔ امام نووی اور حافظ ابن صلاح نے اسی کو ”صحیح“ کہا ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۰۰ - تدریب الراوی ۱۵/۲)

کچھ محدثین کا مسلک یہ ہے کہ قراءت سماع سے رائج ہے اس جماعت میں ابن ابی ذئب، لیث بن سعد، امام شعبہ، ابن لہیعہ، یحییٰ بن سعید، یحییٰ بن عبد اللہ بن بکیر، عباس بن ولید، ابوالولید موسیٰ بن داؤد، ابوعبید، ابو حاتم، سفیان ثوری اور سعید بن ابی عروبہ جیسے محدثین کے اسماء گرامی شامل ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر شیخ سنان نے کیوقت غلطی کرے، تو طالب علم ہیبت یا عدم تفیظ کی وجہ سے متنبہ نہیں کر سکتا ہے اور اگر طالب علم بوقت قراءت غلطی کرے، تو استاذ بر ملا ٹوک سکتے ہیں؛ لہذا معلوم ہوا کہ قراءت میں غلطی کے بقاء کا امکان کم ہے، اس لیے وہی رائج ہے۔

امام بخاری اور امام مالک وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دونوں صحت و قوت میں برابر ہیں، کوئی

کسی پر رائج نہیں ہے۔ امام بخاری نے یہ مسلک اپنی کتاب بخاری شریف میں سفیان ثوری اور امام مالک سے نقل کیا ہے۔ یہی مسلک امام مالک کے تلامذہ اور اساتذہ کا ہے۔ نیز جمہور علماء حجاز و کوفہ کا ہے۔ امام رامہرمزی نے یہی مسلک حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن عباس سے نقل کیا ہے۔

فوائد: قولہ ”تنبیہ“ مصنف نے تنبیہ کے عنوان سے دو باتوں پر متنبہ کیا ہے: ایک اس بات پر کہ قراءت علی الشیخ اخذ حدیث کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اور اس میں کیا اختلاف ہے؟ دوسرے اس اختلاف پر متنبہ کیا ہے کہ قراءت اور سماع میں سے کوئی دوسرے پر رائج ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو قراءت سماع پر رائج ہے یا اس کا برعکس ہے؟

”القراءة علی الشیخ“ یعنی تحمل حدیث کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ استاذ کے سامنے طالب علم پڑھے اور استاذ سنے؛ خواہ طالب علم اپنے حافظے سے پڑھے یا کتاب میں دیکھ کر پڑھے اور برابر ہے کہ جو کچھ پڑھا جا رہا ہو، وہ استاذ کو یاد ہو یا یاد نہ ہو؛ لیکن اگر یاد نہ ہو، تو ضروری ہے کہ اصل یعنی کتاب اس کے ہاتھ میں ہو یا کسی معتمد شخص کے ہاتھ میں ہو۔

”قد اشد انکار الإمام مالک“ یعنی امام مالک اور دوسرے اہل مدینہ نے ان لوگوں پر سخت نکیر کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ قراءت علی الشیخ کے طریقے سے تحمل حدیث درست نہیں ہے، چنانچہ امام مالک کو جب عبدالرحمن بن سلام جمعی کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ قراءت علی الشیخ کو کافی نہیں سمجھتے ہیں، تو ان کو اپنی مجلس درس سے باہر کروا دیا۔ امام مالک فرمایا کرتے تھے کہ یہ طریقہ حدیث میں کیسے جائز نہیں ہو سکتا ہے؟ جب کہ قرآن کریم میں جائز ہے، حالاں کہ قرآن کریم زیادہ عظیم الشان ہے۔

”یعنی فی الصحة و القوة“ یہ ”سواء“ کی تفسیر ہے، اس لیے مناسب یہ تھا کہ اس کو ”سواء“ کے بعد ذکر کیا جائے۔

نوٹ: قراءت علی الشیخ کو جمہور محدثین ”عرض“ بھی کہتے ہیں، گویا کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے؛ مگر مصنف حافظ ابن حجر کے نزدیک دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، عرض قراءت سے خاص ہے؛ لہذا جب عرض پایا جائے گا، تو قراءت ضرور پایا جائے گا؛ لیکن

جب قراءت پایا جائے، تو عرض کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ (تدریب الراوی ۱۲/۲)

علامہ نووی نے ”التقریب“ میں اور علامہ زین الدین عراقی نے ”شرح الألفیہ“ میں امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ قراءت کو سماع پر ترجیح دیتے ہیں، دیکھئے۔ (تدریب

الراوی ۱۵/۲ - فتح المغیث للعراقی ص ۱۹۲)

مگر صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تفصیل ہے، جیسا کہ احناف کی کتب اصول فقہ سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ تفصیل یہ ہے کہ اگر استاذ اپنے حفظ سے حدیث بیان کرے، تو سماع رائج ہے اور اگر کتاب سے دیکھ کر بیان کرے، تو امام صاحب سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ اس وقت قراءت سماع سے رائج ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ دونوں

برابر ہے۔ (بہجة النظر ص ۲۵۱)

(وَالْإِنْبَاءُ) مَنْ حَيْثُ اللُّغَةُ وَاصْطِلَاحُ الْمُتَقَدِّمِينَ (بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ،
إِلَّا فِي عُرْفِ الْمُتَأَخِّرِينَ، فَهَوَ لِلْإِجَازَةِ، ك: عَنْ)؛ لِأَنَّهَا فِي عُرْفِ
الْمُتَأَخِّرِينَ لِلْإِجَازَةِ، (وَعَنْنَةُ الْمُعَاصِرِ مَحْمُولَةٌ عَلَى السَّمَاعِ)
بِخِلَافِ غَيْرِ الْمُعَاصِرِ؛ فَإِنَّهَا تَكُونُ مُرْسَلَةً أَوْ مُنْقَطِعَةً، فَشَرَطُ حَمْلِهَا
عَلَى السَّمَاعِ ثُبُوتُ الْمُعَاصِرَةِ (إِلَّا مِنَ الْمَدْلَسِ)؛ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ
مَحْمُولَةً عَلَى السَّمَاعِ. (وَقِيلَ: يَشْتَرُطُ) فِي حَمْلِ عَنْنَةِ الْمُعَاصِرِ
عَلَى السَّمَاعِ (ثُبُوتُ لِقَائِهِمَا) أَيِ الشَّيْخِ وَالرَّوَايِ عَنْهُ، (وَلَوْ مَرَّةً)
وَاحِدَةً، لِيَحْضَلَ الْأَمْنُ فِي بَاقِي مُعْنَعِهِ عَنْ كَوْنِهِ مِنَ الْمُرْسَلِ الْخَفِيِّ
(وَهُوَ الْمُخْتَارُ) تَبَعًا لِعَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ، وَابْنِ خَارِيجٍ وَغَيْرِهِمَا مِنَ النُّقَادِ.

ترجمہ: اور ”انباء“ لغت اور متقدمین کی اصطلاح کے اعتبار سے ”اخبار“ کے معنی میں ہے؛ مگر متاخرین کے عرف میں وہ ”اجازت“ کے لیے ہے، جیسا کہ لفظ: ”عن“ ہے؛ اس لیے کہ وہ بھی متاخرین کے عرف میں ”اجازت“ کے لیے ہے اور ہم عصر کا بطریق ”عن فلان“ روایت کرنا سماع پر محمول ہے، برخلاف اس شخص کے جو ہم عصر نہ ہو؛ کیوں کہ اس کی روایت بطریق عن فلان ”مرسل“ ہے یا ”منقطع“ ہے۔ خلاصہ یہ کہ عنعنہ کو سماع پر محمول

کرنے کی شرط صرف معاصرت کا ثبوت ہے؛ مگر جب کہ عنعنہ مدلس راوی کی طرف سے ہو؛ کیوں کہ وہ سماع پر محمول نہیں ہوگا، (معاصرت کے ثبوت کے باوجود؛ بلکہ دوسرے طریق میں سماع کی صراحت کا ہونا ضروری ہے) اور کہا گیا ہے کہ ہم عصر کے عنعنہ کو سماع پر محمول کرنے میں استاذ اور اس سے روایت کرنے والے؛ دونوں کے مابین ملاقات کا ثبوت بھی ضروری ہے؛ ہرچند کہ ایک ہی مرتبہ سہی، تاکہ اس کی باقی معنعن روایتوں کے مرسل خفی ہونے سے اطمینان ہو جائے۔ علی بن المہدینی، امام بخاری اور ان کے علاوہ دوسرے ماہرین حدیث کی اتباع میں دوسرا قول ہی ”مختار“ ہے۔

”إنباء“ کا استعمال

ادائے حدیث کے صیغوں میں سے چھٹا صیغہ ”أنبأني“ ہے اور مراتب کے اعتبار سے چوتھے مرتبہ پر ہے، یہ مشتق ہے ”إنباء“ سے، اس کا معنی لغت میں بالاتفاق وہی ہے جو ”إخبار“ کا ہے، یعنی خبر دینا اور اصطلاحی معنی میں اختلاف ہے: متقدمین کے نزدیک یہ اخبار کے معنی میں ہے، یعنی جس وقت ”أخبرني“ کا استعمال جائز ہے، اسی وقت ”أنبأني“ کا استعمال بھی جائز ہے اور ایسا وقت وہ ہے جب کہ طالب علم نے تنہا رہتے ہوئے استاذ کے سامنے پڑھا ہو اور استاذ نے سنا ہو، اسی طرح جب ”أخبرنا“ کا استعمال جائز ہوگا، اسی وقت ”أنبأنا“ کا استعمال بھی جائز ہوگا اور ایسا وقت وہ ہے جب کہ استاذ کے پاس متعدد طلبہ ہوں اور ان میں سے اس راوی کے علاوہ کسی دوسرے نے استاذ کے سامنے پڑھا ہو۔ متاخرین کے نزدیک اس کا استعمال اسی وقت صحیح ہے جب کہ راوی نے مروی عنہ سے بطریق اجازت روایت کیا ہو، نہ اس کو قراءت علی الشیخ حاصل ہو اور نہ سماع عن الشیخ حاصل ہو، جیسا کہ متاخرین کے نزدیک لفظ ”عن“ بھی بطریق اجازت روایت کرنے کے لیے ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر ایک شخص کو دوسرے سے نہ تو سماع حاصل ہو اور نہ قراءت حاصل ہو؛ بلکہ روایت کرنے کی اجازت ہو، تو ایسا شخص اس شخص سے روایت کرتے وقت متاخرین کی اصطلاح کے مطابق یا تو ”أنبأني فلان“ کہے گا یا ”عن فلان“ کہے گا۔

سند معنعن کا حکم

یہ ماخوذ ہے: ”عنعنہ“ سے، یہ مصدر جعلی ہے، جیسا کہ ”بسملة“ اور ”حمدلة“ ہے، باب اس کا رباعی مجرد ہے۔ اس کا معنی بطریق: ”عن فلان“ روایت کرنا ہے، چناں چہ ”عَنْعَنْتُ الْحَدِيثَ“ اس وقت کہا جاتا ہے، جب کہ وہ ”عن فلان“ کے ذریعہ روایت کرے۔ حدیث معنعن وہ حدیث ہے جس کی سند میں ”عن فلان“ سے روایت ہو، سماع، اخبار یا قراءت و تحدیث کی صراحت نہ ہو۔

ایسی سند متصل شمار کی جائے گی یا نہیں؟ دوسرے لفظوں میں اس کو سماع پر محمول کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے: وہ یہ کہ وہ دو حال سے خالی نہیں ہے: یا تو راوی مروی عنہ کا ہم عصر و زمانہ ہو گا یا نہیں ہو گا، اگر دوسری حالت ہے، تو وہ سماع پر بالاتفاق محمول نہیں ہوگی اور اگر پہلی حالت ہے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو دونوں کا عدم لقاء ثابت نہیں ہوگا، یا ہوگا اگر دوسری حالت ہے، تو وہ بالاتفاق سماع پر محمول نہیں ہوگی۔ اگر پہلی حالت ہے، یعنی دونوں کا عدم لقاء ثابت نہیں ہے، خواہ لقاء کا ثبوت ہو یا نہ ہو، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو راوی مدّلس نہیں ہو گا یا ہوگا، اگر دوسری حالت ہے، تو وہ روایت سماع پر محمول نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ دوسرے طریق میں سماع کی تصریح مل جائے اور اگر پہلی حالت ہے، یعنی راوی مدّلس نہیں ہے، تو اس کے حکم میں اختلاف ہے: جمہور متقدمین اور امام مسلم کے نزدیک اس کو سماع پر محمول کیا جائے گا۔ امام علی بن المدینی اور امام بخاری کے نزدیک اس وقت سماع پر محمول کیا جائے گا جب کہ دونوں کے مابین لقاء کا بھی ثبوت ہو، خواہ ایک ہی مرتبہ ہو یا متعدد مرتبہ، تا کہ اس کی دوسری معنعن روایتیں ”مرسل خفی“ ہونے سے نکل جائیں؛ کیوں کہ مرسل خفی وہ روایت ہے جس میں راوی بطریق عن اپنے ہم عصر سے روایت کرتا ہے؛ مگر دونوں کے مابین ملاقات کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف کے نزدیک اور جمہور متاخرین کے یہاں یہی قول پسندیدہ ہے۔ ابو مظفر سمعانی نے ثبوت لقاء کے ساتھ طول صحبت کی بھی شرط لگائی ہے اور قاری ابو عمرو دانی نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ راوی اس مروی عنہ سے روایت

میں معروف و مشہور ہو۔

فوائد: ”عننے المعاصر“ معاصر سے مراد وہ راوی ہے جو مروی عنہ کا ہم زمانہ ہو اور دونوں کے مابین عدم لقاء ثابت نہ ہو۔ تقدیر عبارت ہوگی: ”المعاصر الذي لم يثبت عدم لقيته“۔

”بخلاف غیر المعاصر“ غیر سے پہلے ”عننے“ مضاف مقدر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ غیر معاصر کا عننے سماع اور اتصال پر محمول نہیں ہوگا؛ بلکہ اس کو ”غیر متصل“ مانا جائے گا، پھر اگر راوی تابعی ہے، تو ”غیر متصل“ کی قسموں میں سے وہ ”مرسل“ ہوگی اور اگر راوی تابعی کے بعد کا ہو، تو وہ ”منقطع“ ہوگی۔ یہی تفصیل ہے اس وقت جب کہ راوی مروی عنہ کا ہم عصر تو ہو؛ مگر عدم لقاء ثابت ہو، یعنی اس کی بطریق عن روایت سماع اور اتصال پر محمول نہیں ہوگی؛ بلکہ یا تو ”مرسل“ ہوگی یا ”منقطع“ ہوگی۔

”وقيل يشترط“ اس قول کو مصنف نے ”مختار“ کہا ہے؛ لیکن ”قيل“ سے تعبیر اس لیے کیا ہے تاکہ اشارہ ہو جائے کہ یہ بعض لوگوں کا قول ہے؛ اگرچہ وہی پسندیدہ ہے۔

(وَأُطْلِقُوا الْمُشَافَهَةَ فِي الْإِجَازَةِ الْمُتَلَفِّظِ بِهَا) تَحْوِزًا (و) كَذَا
(الْمَكَاتِبَةِ فِي الْإِجَازَةِ الْمَكْتُوبِ بِهَا) وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي عِبَارَةٍ
كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ بِخِلَافِ الْمُتَقَدِّمِينَ؛ فَإِنَّهُمْ إِنَّمَا يُطْلِقُونَهَا فِيمَا
كَتَبَهُ الشَّيْخُ مِنَ الْحَدِيثِ إِلَى الطَّالِبِ سِوَاءَ أَذِنَ لَهُ فِي رِوَايَتِهِ أَمْ لَا،
لَا فِيمَا إِذَا كَتَبَ إِلَيْهِ بِالْإِجَازَةِ فَقَطْ.

ترجمہ: اور متاخرین نے مجازاً ”مشافہہ“ کا استعمال زبانی اجازت میں کیا ہے اور اسی طرح انھوں نے مجازاً مکاتیبہ کا استعمال تحریری اجازت میں کیا ہے اور تحریری اجازت میں مکاتیبہ کا استعمال بہت سے متاخرین کی عبارتوں میں موجود ہے، ان کے برخلاف متقدمین و مکاتیبہ کا استعمال محض اس حدیث میں کرتے ہیں جو کہ استاذ نے طالب علم کو لکھ کر دی ہو، خواہ اس کو اس کی روایت کی اجازت دی ہو یا نہ ہو، متقدمین اس کا استعمال اس وقت نہیں کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے طالب علم کو صرف اجازت لکھ کر دی ہو۔

مشافہۃ کا استعمال

الفاظ ادا کے مراتب میں سے چھٹے مرتبہ پر ”مشافہۃ“ ہے۔ بوقت روایت راوی ”شفہنی فلان بکذا“ کہے گا، یا ”حدثنی فلان مشافہۃ“ کہے گا، یا ”أخبرنی فلان مشافہۃ“ کہے گا۔ اس کا استعمال کس وقت کیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے: متقدمین اس کا استعمال اس وقت بھی کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے طالب علم سے روبرو حدیث بیان کی ہو اور اس وقت بھی کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے طالب علم کو روبرو اجازت دی ہو اور یہ اس لیے کہ یہ لفظ لغت کے اعتبار سے دونوں صورتوں کو شامل ہے؛ کیوں کہ لغت میں اس کا معنی ہے: ”روبرو بیان کرنا“ اب چاہے حدیث بیان کی جائے یا اجازت حدیث بیان کی جائے، دونوں اس میں داخل ہیں۔

مگر پانچویں صدی کے بعد متاخرین نے اس کو دوسری صورت کے ساتھ خاص کر دیا ہے، چنانچہ اس کا استعمال صرف اس وقت کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے طالب علم کو روبرو زبانی اجازت دی ہو اور متاخرین کا یہ استعمال مجاز ہے؛ کیوں کہ لفظ کو اس کے معنی عام کے بجائے خاص معنی میں استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ لفظ ”دابة“ کا استعمال بجائے ”چوپائے“ کے ”گدھے“ کے لیے مجاز ہے۔

”مکاتبۃ“ کا استعمال

الفاظ ادا کے مراتب میں سے ساتویں مرتبہ پر ”مکاتبۃ“ ہے۔ بوقت روایت، راوی ”کتب إليّ بکذا“ کہے گا، یا ”أخبرنی کتابۃ“ کہے گا، یا ”أخبرنی مکاتبۃ“ کہے گا۔ اس کا استعمال راوی کس وقت کر سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے: جمہور متاخرین اور جملہ متقدمین اس کا استعمال اس وقت کرتے ہیں، جس وقت کہ استاذ نے اپنی تمام مسوعات یا کچھ حدیثیں لکھ کر کسی طالب علم کو دیدی ہوں؛ خواہ استاذ نے بدست خود لکھا ہو یا کسی ثقہ سے لکھوایا ہو اور چاہے وہ طالب علم استاذ کے پاس حاضر ہو یا غائب رہا ہو۔ پھر اگر ”نوشتہ“ دیتے وقت

استاذ نے اجازت دی ہو، تو اس کو ”المکاتبة المقرونة بالاجازة“ کہتے ہیں، مثلاً استاذ نے کہا ہو: ”أجزتك ما كتبت لك“ یا یہ کہا ہو: ”أجزتك ما كتبت إليك“ وغیرہ اور اگر استاذ نے اجازت نہ دی ہو، تو اس کو ”المکاتبة المجردة عن الاجازة“ کہتے ہیں، گویا اس کی دو قسمیں ہوں گی، پہلی قسم میں روایت بالاتفاق جائز ہے اور دوسری قسم میں اختلاف ہے: بعض لوگوں مثلاً: قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی، علامہ آمدی اور ابن قطان وغیرہ نے روایت کو اس صورت میں ناجائز قرار دیا ہے؛ لیکن جمہور نے جائز قرار دیا ہے اور جمہور کے نزدیک ایسی حدیثیں متصل شمار کی جاتی ہیں، کتب حدیث میں ”کتب إلى فلان قال حدثنا فلان“ سے یہی قسم مراد ہوتی ہے۔

بہر حال جمہور متاخرین اور جملہ متقدمین کے نزدیک ”مکاتبة“ کا استعمال مذکورہ معنی ہی کے لیے ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک ”مکاتبة“ کا استعمال اس وقت درست نہیں ہے، جس وقت کہ استاذ نے صرف اجازت لکھ کر دیا ہو، حدیث لکھ کر نہ دی ہو؛ مگر بعض متاخرین اس کا استعمال صرف اس وقت کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے صرف اجازت لکھ کر دی ہو، چنانچہ بہت سے متاخرین کی عبارتوں میں یہ چیز دستیاب ہے؛ لیکن ان حضرات کا یہ استعمال مجاز ہے؛ کیوں کہ اس میں لفظ کو خاص معنی موضوع لہ کے خلاف استعمال کرنا ہے۔

فوائد: ”أطلقوا“ علامہ شمسینی کے بقول پانچویں صدی کے بعد کچھ متاخرین نے یہ چیز استعمال کی ہے۔

”وهو موجود“ أي إطلاق المكاتبة في الإجازة المكتوب بها، یعنی مکاتبة کا استعمال تحریری اجازت میں کرنا۔

”من الحديث“ یہ ”ما“ اسم موصول کا بیان ہے، تقدیر عبارت ہوگی: ”إنما يطلقون المكاتبة في الحديث الذي كتبه الشيخ إلى الطالب“۔

”سواء أذن“ اس سے مکاتبة کی دونوں قسموں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ دونوں قسموں میں متقدمین کے یہاں روایت درست ہے۔ تفصیل پہلے آچکی۔

”لا فيما“ أي لا يطلق المتقدمون المكاتبة...

”فقط“ یہ ”کتبِ إلیہ“ سے متعلق ہے۔ ”لا یطلق“ سے متعلق نہیں ہے۔

تنبیہ: نزہۃ النظر کا جو نسخہ ہندوستان میں متداول ہے اس کے اندر لفظ ”المکتوب“ ”الإجازة“ کے بعد مشافہہ کے بیان میں موجود ہے اور مکاتبہ کے بیان میں موجود نہیں ہے؛ جب کہ اس کی تمام عربی شروحات کے مصنفین نے اس لفظ کو اس کے برعکس مقام پر ذکر کیا ہے، یعنی مکاتبہ کے بیان میں ذکر کیا ہے اور مشافہہ کے بیان میں نہیں ذکر کیا ہے اور یہی نسخے صواب ہیں؛ کیوں کہ مشافہہ میں زبانی اجازت کا بیان ہے اور مکاتبہ میں تحریری اجازت کا بیان ہے۔ فتر۔

(وَاشْتَرَطُوا فِي صِحَّةِ) الرَّوَايَةِ بِ(الْمُنَاوَلَةِ، اقْتِرَانَهَا بِالِإِذْنِ بِالرَّوَايَةِ، وَهِيَ): إِذَا حَصَلَ هَذَا الشَّرْطُ (أَرْفَعُ أَنْوَاعَ الْإِجَازَةِ)، لِمَا فِيهَا مِنَ التَّعْيِينِ وَالتَّشْخِصِ. وَصَوْرَتُهَا: أَنْ يَدْفَعَ الشَّيْخُ أَصْلَهُ، أَوْ مَا قَامَ مَقَامَهُ لِلطَّالِبِ، أَوْ يُحْضِرَ الطَّالِبُ أَصْلَ الشَّيْخِ، وَيَقُولَ لَهُ فِي الصُّورَتَيْنِ: هَذِهِ رِوَايَتِي عَنْ فُلَانٍ فَأَرَوْهُ عَنِّي. وَشَرْطُهُ أَيْضًا أَنْ يُمْكِّنَهُ مِنْهُ إِمَّا بِالتَّمْلِيكِ أَوْ بِالْعَارِيَةِ لِيُنْقَلَ مِنْهُ وَيُقَابَلَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا إِنْ نَآوَلَهُ وَاسْتَرَدَّهُ فِي الْحَالِ، فَلَا تَبَيُّنَ أَرْفَعِيَّتُهُ؛ لَكِنَّ لَهَا زِيَادَةً مَزِيَّةً عَلَى الْإِجَازَةِ الْمُعَيَّنَةِ، وَهِيَ: أَنْ يُجِيزَهُ الشَّيْخُ بِرِوَايَةِ كِتَابٍ مُعَيَّنٍ وَيُعَيِّنَ لَهُ كَيْفِيَّةَ رِوَايَتِهِ لَهُ. وَإِذَا خَلَّتِ الْمُنَاوَلَةُ عَنِ الْإِذْنِ، لَمْ يُعْتَبَرُ بِهَا عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَجَنَحَ مَنْ اعْتَبَرَهَا إِلَى أَنَّ مَنَاوَلَتَهُ إِيَّاهُ تَقُومُ مَقَامَ إِرسَالِهِ إِلَيْهِ بِالْكِتَابِ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ. وَقَدْ ذَهَبَ إِلَى صِحَّةِ الرَّوَايَةِ بِالْكِتَابَةِ الْمُجَرَّدَةِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ؛ وَلَوْلَمْ يَقْتَرِ ذَلِكَ بِالِإِذْنِ بِالرَّوَايَةِ، كَأَنَّهُمْ اكْتَفَوْا فِي ذَلِكَ بِالْقَرِينَةِ. وَلَمْ يَظْهَرْ لِي فَرْقٌ قَوِيٌّ بَيْنَ مَنَاوَلَةِ الشَّيْخِ الْكِتَابَ مِنْ يَدِهِ لِلطَّالِبِ، وَبَيْنَ إِرسَالِهِ إِلَيْهِ بِالْكِتَابِ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ آخَرَ، إِذَا خَلَّ كُلُّهُمَا عَنِ الْإِذْنِ.

ترجمہ: اور ”مناولہ“ کی روایت کے صحیح ہونے میں اس کے روایت کی اجازت کے ساتھ

اتصال کی، جمہور محدثین نے شرط لگائی ہے اور جب یہ شرط حاصل ہو، تو ”مناولہ“ اجازت کی سب سے بلند قسم ہوگی؛ کیوں کہ مناولہ میں روایت کی تعیین اور تشخیص ہوتی ہے۔ اذن کے ساتھ مناولہ کی صورت یہ ہے کہ استاذ طالب علم کو اپنا اصل مکتوب یا اس کے قائم مقام مکتوب دیدے، یا طالب علم استاذ کے اصل مکتوب کو حاضر کرے اور دونوں صورتوں میں استاذ طالب علم سے کہے: ”یہ میری فلاں سے مرویات ہے، اس کو تم مجھ سے روایت کرو“ اور مناولہ مذکورہ کے سب سے بلند قسم ہونے کی شرط یہ بھی ہے کہ استاذ اپنا مکتوب طالب علم کے قبضہ میں دیدے یا تو مالک بنا کر یا عاریت کے طور پر، تاکہ طالب علم اس سے نقل کرے اور اس سے مقابلہ کر کے تصحیح کر لے، ورنہ یعنی اگر طالب علم کو دیکر فوراً واپس لے لے، تو اس کا ارفع ہونا ظاہر نہیں ہوگا؛ لیکن پھر بھی اس کو ”اجازت معینہ“ پر زیادہ فضیلت ہوگی۔ اجازت معینہ یہ ہے کہ استاذ طالب علم کو کوئی متعین کتاب روایت کرنے کی اجازت دے اور اس کے لیے اس کو روایت کی کیفیت متعین کر دے۔ اور جب مناولہ اذن سے خالی ہو، تو جمہور کے نزدیک وہ غیر معتبر ہے اور جنہوں نے اس کو معتبر مانا ہے، ان کا میلان اس طرف ہے کہ استاذ کا طالب علم کو مکتوب دینا، طالب علم کی طرف مکتوب کو ایک شہر سے دوسرے شہر استاذ کے ارسال کرنے کے قائم مقام ہے اور ائمہ کی ایک جماعت کا مذہب کتابت مجردہ سے روایت کے جواز کا ہے؛ اگرچہ روایت کی اذن کے ساتھ وہ متصل نہ ہو، ایسا لگتا ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں قرینہ پر اکتفا کیا ہے اور میرے سامنے کوئی بڑا فرق نہیں ظاہر ہو سکا، استاذ کے طالب علم کو مکتوب دینے کے درمیان اور ایک شہر سے دوسرے شہر، استاذ کے طالب علم کی طرف مکتوب ارسال کرنے کے درمیان، جب کہ دونوں اذن سے خالی ہوں۔

”مناولہ“ کا بیان

الفاظ ادا میں سے پانچویں مرتبہ پر لفظ ”مناولہ“ ہے، اس کا معنی لغت میں ”عطیہ“ ہے، چنانچہ حضرت خضر علیہ السلام کی حدیث میں ہے: ”فحملوہا بغیر نول“ اور اصطلاح میں اس کا معنی یہ ہے کہ استاذ طالب علم کو اپنی مرویات تمام کی تمام یا اس کا کچھ حصہ دے، اذن

روایت کے ساتھ یا اس کے بغیر؛ خواہ استاذ کی وہ مرویات مسوعات کے قبیل کی ہوں، یا مقروآت کے قبیل کی، یا اجازت کے قبیل کی ہوں۔

راوی مناوہ میں کس لفظ سے روایت کرے؟

ان الفاظ کے استعمال کا جواز متفق علیہ ہے: ”ناو لنی فلان“، ”حدثنی فلان مناوہ“، ”أخبرنی فلان مناوہ“۔ بغیر مناوہ کی قید کے تحدیث یا اخبار کا استعمال مختلف فیہ ہے: امام زہری اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک جائز ہے؛ مگر جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے، یہی رائے صحیح اور مختار ہے۔

مناوہ کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) المناوہ المقرونة بالإذن، یعنی مرویات دینے کے ساتھ ان کو روایت کرنے کی اجازت بھی دی ہو، مثلاً یہ کہا ہو: هذا من سماعی، فاروه عني، یا یہ کہا ہو: هذا من روايتي، أجزت لك روايته۔ (۲) المناوہ المجردة عن الإذن، یعنی مرویات تو دیا ہو؛ مگر اس کو روایت کرنے کی اجازت نہ دی ہو۔

مناوہ سے روایت کا حکم

پہلی قسم سے روایت کرنا بالاتفاق صحیح ہے، جیسا کہ قاضی عیاض نے نقل کیا ہے، مصنف نے اسی بات کو اس طرح فرمائی ہے کہ مناوہ سے روایت کے صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ استاذ نے اپنی مرویات دینے کے ساتھ ان کو روایت کرنے کی اجازت بھی دی ہو۔ مناوہ کی یہ قسم بطریق اجازت روایت (جس کا بیان آگے آ رہا ہے) کے اقسام میں سے سب سے اعلیٰ قسم ہے؛ کیوں کہ اس مناوہ میں استاذ اپنی مرویات کے اشخاص و افراد کو حاضر بھی کرتا ہے اور ان میں سے جن کے روایت کی اجازت دینا ہے ان کو متعین بھی کرتا ہے اور یہ بات بطریق اجازت روایت کے دوسرے اقسام کے اندر نہیں پائی جاتی ہے۔

مناولہ کی قسم اول کی صورتیں

اس کی متعدد صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ استاذ اپنی مرویات کا اصل مکتوب یا اس سے نقل اور تصحیح شدہ نسخہ طالب علم کو دے اور اس سے کہے: ”ہذہ روایتی عن فلان، فاروہ عنی، یا کہے: ہذا مسموعی من فلان و اجزت لك روايتہ۔“ دوسری صورت یہ ہے کہ طالب علم استاذ کی مرویات کا اصل مکتوب یا اس سے نقل اور تصحیح شدہ نسخہ استاذ کے سامنے پیش کرے اور استاذ سے ان کو روایت کرنے کی اجازت چاہے، چنانچہ استاذ کہہ دے: ”ہذہ روایتی عن فلان فاروہ عنی“ یہ یا اس جیسے دوسرے کلمات۔ اس صورت کو ”عرض“ بھی کہا جاتا ہے؛ مگر ”عرض مناولہ“ اور قراءت علی الشیخ کو بھی ”عرض“ کہا جاتا ہے؛ مگر ”عرض قراءت“! اس کی ایک تیسری صورت بھی ہے جس کو مصنف نے آگے الگ بیان کیا ہے۔ وہ بیان شرط کے ضمن میں مذکور ہے۔

قسم اول کے اعلیٰ ہونے کی شرط

اس کی شرط یہ ہے کہ استاذ اپنی مرویات کا مکتوب طالب علم کے قبضے میں دیدے، خواہ یہ قبضہ میں دینا مالک بنانے کے طور پر ہو یا عاریت کے طور پر، تاکہ طالب علم اس سے نقل کر لے اور اس سے مقابلہ کر کے تصحیح کر لے۔ اور اگر اس کے قبضے میں نہیں رہنے دیا؛ بلکہ دیکر فوراً ہی واپس لے لیا، تو یہ مناولہ بھی صحیح ہے، اگر طالب علم کو استاذ کی یہ مرویات کہیں اور سے حاصل ہو جائے اور اس کے تحریف و تبدیل سے محفوظ ہونے کا طالب علم کو یقین ہو، تو اس میں سے روایت نقل کرنا جائز ہے؛ مگر مناولہ کی یہ صورت اجازت کے تمام اقسام سے اعلیٰ نہیں ہوگی؛ البتہ اتنا ضرور ہوگا کہ اجازت کے اقسام میں سے ”اجازت معینہ“ پر اس کو فوقیت حاصل ہوگی اور اجازت معینہ یہ ہے کہ استاذ طالب علم کو کسی متعین کتاب مثلاً: بخاری شریف وغیرہ کی روایت کی اجازت دے اور روایت کی کیفیت بھی اس کے لیے متعین کر دے، مثلاً بطریق سماع، یا بطریق قراءت یا بطریق اجازت۔

مناولہ کی دوسری قسم کا حکم

اس مناولہ سے روایت کرنا جو اجازت سے خالی ہو جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک وہ غیر معتبر ہے، اس سے روایت جائز نہیں ہے، جب کہ بعض محدثین اس کو معتبر مانتے ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ استاذ کا طالب علم کو مکتوب دینا ایسا ہے جیسا کہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں، طالب علم کی طرف مکتوب کو ارسال کرنا اور بہت سے ائمہ حدیث کے نزدیک ارسال کی صورت میں روایت کرنا جائز ہے، اگرچہ اذن روایت کی اس میں صراحت نہ ہو، گویا ان ائمہ نے اس قرینے کی وجہ سے ارسال کی صورت میں روایت کو جائز قرار دیا ہے کہ استاذ کے اپنی مرویات کا مکتوب ارسال کرنے کا مقصد ان کو روایت کرنا اور ان پر عمل کرنے کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟ اور جب ارسال میں مذکورہ قرینہ کی وجہ سے انھوں نے روایت کو جائز قرار دیا ہے، تو مناولہ کی اس صورت میں بھی بعینہ یہی قرینہ پایا جاتا ہے، اس لیے یہاں بھی روایت جائز ہوگی۔

مصنف کا رجحان

مصنف فرماتے ہیں کہ مناولہ کی اس قسم اور ارسال کتاب کے درمیان میرے نزدیک کوئی بڑا فرق نہیں ہے، جب کہ دونوں اجازت سے خالی ہوں، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ بعض محدثین کی بات رائج ہے؛ کیوں کہ انھوں نے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم بیان کیا ہے کہ روایت جائز ہے اور جمہور کی بات مرجوح ہے؛ کیوں کہ جب دونوں میں فرق نہیں ہے، تو دونوں کے حکم میں فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ حالاں کہ جمہور ارسال میں تو روایت کو جائز قرار دیتے ہیں اور مناولہ کی اس صورت میں جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

فوائد: ”وہی اذا حصل“ یعنی مناولہ کی پہلی قسم بطریق اجازت روایت کے جملہ اقسام سے اعلیٰ وارفع ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ سماع عن الشیخ اور قراءت علی الشیخ (جن کا بیان پہلے ہو چکا) سے اعلیٰ ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے: بعض محدثین کے نزدیک قوت میں

دونوں کا مرتبہ ایک ہی ہے، ان محدثین میں امام زہری، ربیعہ الرأی، یحییٰ بن سعید انصاری، مجاہد، عامر شععی، علقمہ، ابراہیم نخعی اور امام مالک وغیرہم کے اسماء گرامی ہیں۔ ابن الاثیر جزری کے بقول بعض محدثین مناوِلہ کی اس قسم کو سماع اور قراءت سے اعلیٰ کہتے ہیں؛ کیوں کہ استاذ کی کتاب پر اعتماد زیادہ ہے بمقابلہ استاذ سے سننے کے؛ اس لیے کہ سننے میں سنانے والے اور سننے والے؛ دونوں سے غلطی کا امکان ہے۔ تیسرا مسلک جو کہ صحیح ہے کہ اس کا درجہ سماع اور قراءت سے کم تر ہے، یہ قول امام ثوری، امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام اوزاعی، امام عبد اللہ بن المبارک اور امام اسحاق، وغیرہم کا ہے۔ (تدریب الراوی ۴۴/۲)

”إِلَّا إِنْ“ اُیْ إِنْ لَمْ یُمْکِنْ مِنْهُ۔ اور ”إِنْ نَاوِلْهُ“ شرط اول سے بدل ہے۔ بعض نسخوں میں ”وَأَمَّا إِنْ نَاوِلْهُ“ ہے، اس کی ترکیب ظاہر ہے۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ مناوِلہ کی قسم اول کی تیسری صورت یہی ہے۔

قنْبِیْہ: مناوِلہ سے روایت کے جواز کی دلیل وہ حدیث ہے، جس کو امام بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا ہے اور بیہقی اور طبرانی نے ”سند حسن“ کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک سریہ کے امیر کو خط دیا اور فرمایا کہ فلاں مقام پر پہنچ کر اس کو پڑھنا، اس سے پہلے نہ پڑھنا، چنانچہ جب امیر اس مقام پر سریہ کے ساتھ پہنچا، تو اس کو پڑھا اور آپ ﷺ کا امر لوگوں کو سنایا، سب نے اس امر پر عمل کیا۔ اس حدیث میں آپ ﷺ کا امیر کو خط دینا اور امیر کا اس کو پڑھ کر لوگوں کو سنانا اور پھر لوگوں کا اس پر عمل کرنا مناوِلہ سے روایت کے جواز کی دلیل ہے۔ (تدریب الراوی ۴۲/۲)

علامہ بلقینی نے فرمایا کہ مناوِلہ سے روایت کے جواز پر سب سے اچھا استدلال، اس حدیث سے ہے جس سے امام حاکم نے استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک خط حضرت عبد اللہ بن حذافہ سہمی کو دیا اور فرمایا کہ اس کو لے جا کر بحرین کے امیر کو دیدو اور بحرین کا امیر کسری شاہ ایران کو دے۔ (محاسن الاصطلاح علی هامش مقدمۃ ابن الصلاح ص ۱۵۷)

(وَكَلَّا اشْتَرَطُوا الْإِذْنَ فِي الْوَجَادَةِ) وَهِيَ أَنْ يَجِدَ بِحَظِّ يَعْرِفُ كَاتِبَهُ
فَيَقُولُ: وَجَدْتُ بِحَظِّ فُلَانٍ. وَلَا يُسَوِّغُ فِيهِ إِطْلَاقُ ”أَخْبَرَنِي“ بِمَجْرَدِ
ذَلِكَ، إِلَّا إِذَا كَانَ لَهُ مِنْهُ إِذْنٌ بِالرَّوَايَةِ عَنْهُ، وَأُطْلِقَ قَوْمٌ ذَلِكَ فَعُلِطُوا.

ترجمہ: اور جمہور محدثین نے مناولہ کی طرح ”وجاہد“ میں بھی اذن روایت کی شرط لگائی ہے اور ”وجاہد“ یہ ہے کہ کوئی شخص احادیث پائے ایسی تحریر سے جس کے لکھنے والے کو وہ پہچانتا ہو اور (بوقت روایت) کہے: ”وحدث بـخط فلان“ (میں نے فلاں کی تحریر میں پایا) ”وجاہد“ میں صرف پانے کی وجہ سے بغیر قید کے أخبر نبي کا استعمال جائز نہیں ہے؛ لیکن اگر پانے والے کو صاحب تحریر کی طرف سے اجازت حاصل ہو، تو جائز ہے۔ کچھ لوگوں نے بغیر قید کے ”أخبر نبي“ کا استعمال کیا، تو ان کے استعمال کو غلط قرار دیا گیا۔

”وجاہد“ کا بیان

یہ واو کے کسرہ کے ساتھ ”وجد“ (باب ضرب) کا مصدر ہے؛ مگر عجمیوں کا بنایا ہوا ہے، اہل عرب سے مسموع نہیں ہے۔ لغت میں اس کا معنی ”پانا“ ہے اور اصطلاح میں اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی شخص حدیثوں کا تحریری مجموعہ پائے اور اس کے لکھنے والے کو وہ پہچانتا ہو، خواہ پانے والا صاحب تحریر کا ہم عصر ہو یا نہ ہو، ملاقات ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور اس سے کچھ سنا ہو یا نہ ہو؛ لیکن اگر کچھ سنا ہو، تو شرط یہ ہے کہ یہ حدیثیں نہ سنی ہوں۔ اگر پانے والا اس مجموعے سے روایت کرے، تو یہ الفاظ استعمال کر سکتا ہے: ”وحدث بـخط فلان“ ”قرأت بـخط فلان“، ”فی کتاب فلان بـخطہ حدثنا فلان“ پھر سند اور متن ذکر کرے۔ قرأت بـخط فلان عن فلان“ مگر جمہور محدثین نے بطریق وجاہد روایت کے جواز کے لیے صاحب تحریر کی اجازت کی شرط لگائی ہے۔

وجاہد میں حدثنی یا أخبر نبي کا استعمال

وجاہد کی کسی بھی صورت میں، بغیر قید کے صرف ”حدثنی“ یا ”أخبر نبي“ کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کسی بھی قابل اعتماد عالم نے اس کو جائز نہیں قرار دیا ہے، اگر کوئی شخص ایسا کرے، تو وہ کذب صریح ہوگا۔ ہاں! اگر پانے والے کو صاحب تحریر کی طرف سے روایت کی اجازت ہو، تو اس وقت مذکورہ صیغوں کا استعمال جائز ہے۔ بعض حضرات نے وجاہد میں

صاحب تحریر سے روایت کی اجازت نہ ہونے کے باوجود ”حدثنی“ اور ”أخبرنی“ کا استعمال کیا، تو محدثین نے ان پر نکیر فرمائی اور ان کے استعمال کو غلط قرار دیا۔ اگر اس قید: أخبرنی بقراءتی بخط فلان“ کہے، تو جائز ہے۔

وجادہ سے روایت کا حکم

جو حدیثیں بطریق وجادہ روایت کی جائیں، ان کا حکم یہ ہے کہ وہ منقطع ہیں؛ لیکن ان میں ایسا انقطاع ہے کہ کچھ شائبہ اتصال کا بھی ہے؛ کیوں کہ راوی ”وحدثت بخط فلان“ یا اس جیسا کوئی دوسرا کلمہ ذکر کرتا ہے۔ (تدریب الراوی ۵۸/۲)

وجادہ کی روایتوں پر عمل کا حکم

ان روایتوں پر جو کہ بطریق وجادہ مروی ہوں عمل کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے: بہت سے محدثین اور فقہاء فرماتے ہیں کہ عمل جائز نہیں ہے۔ امام شافعی اور ان کے بہت سے متبعین سے منقول ہے کہ ان پر عمل کرنا جائز ہے؛ بلکہ بعض محققین شوافع فرماتے ہیں کہ جب ان پر اعتماد ہو جائے، تو عمل واجب ہو جاتا ہے۔ حافظ ابن صلاح اور امام نووی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہی بات صحیح ہے، ان کے بعد کے زمانوں میں اس رائے کے سوا کوئی قابل قبول نہیں ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۱۸)

وجادہ سے روایت کے جواز کی دلیل

حافظ ابن کثیر نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: سأل رسول الله ﷺ: أي الخلق أعجب إيماناً؟ قالوا: الملائكة، قال: وكيف لا يؤمنون وهم عند ربهم؟ قالوا: الأنبياء، قال: وكيف لا يؤمنون وهم يأتهم الوحي؟ قالوا: نحن، قال: وكيف لا تؤمنون وأنا بين أظهركم؟ قالوا: فمن يارسل الله؟! قال: قوم يأتون من بعدكم، يحدون صحفاً يؤمنون بما فيها، اس میں آخری جملہ محل استدلال ہے۔ (اختصار علوم

الحديث ص ۱۲۸)

علامہ بلقینی نے فرمایا: و هذا استنباط حسن، یہ اچھا استدلال ہے۔ علامہ سیوطی نے بھی اس کی تصویب فرمائی ہے۔ (محاسن الاصطلاح ص ۱۶۶ - تدریب الراوی ۶۰/۲)

مگر ماضی قریب کے محقق عالم علامہ احمد بن محمد شا کر رحمہ اللہ متوفی ۱۳۷۷ھ نے فرمایا: ”فیہ نظر“۔ (الباعث الحثیث ص ۱۳۱)

(و) كذا (الوصية بالكتاب) وهي: أن يوصي عند موته أو سفره لشخص معين، بأصله أو بأصوله. فقد قال قوم من الأئمة المتقدمين: يجوز له أن يروي تلك الأصول عنه بمجرد هذه الوصية، وأبى ذلك الجمهور، إلا إن كان له منه إجازة.

ترجمہ: اور وجاہہ کی طرح جمہور محدثین نے ”مکتوب کی وصیت“ میں بھی اذن روایت کی شرط لگائی ہے اور ”وصیت بالمکتوب“ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے انتقال یا سفر کے وقت، متعین شخص کے لیے اپنے ایک یا متعدد حدیثی مجموعہ کی وصیت کرے۔ ائمہ متقدمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ موصی لہ کے لیے، وصیت کرنے والے سے محض اس وصیت کی بناء پر، ان مجموعوں کی روایت جائز ہے؛ مگر جمہور نے اس جواز کا انکار کیا ہے الا یہ کہ موصی لہ کو موصی سے روایت کی اجازت حاصل ہو۔

وصیت بالمکتوب کا بیان

اس کی تعریف یہ ہے: کوئی شخص اپنے حدیث کے ایک یا متعدد مجموعے کی وصیت متعین شخص کے لیے کرے، خواہ مرتے وقت کرے یا سفر میں جانے کے وقت۔ سفر کو موت کے قائم مقام مان کر۔

وصیت بالمکتوب سے روایت کا حکم

اس میں اختلاف ہے: بعض حضرات: مثلاً ابو قلابہ اور ایوب سختیانی فرماتے ہیں کہ محض

وصیت کی بناء پر موصی لہ کے لیے جائز ہے کہ اس مجموعے سے روایت کرے اور قاضی عیاض نے اس کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ موصی لہ کے لیے مکتوب دینے کی وصیت کرنے میں دلالت اجازت پائی جاتی ہے اور اس طرح وہ عرض اور مناولہ کے مشابہ ہو جاتا ہے اور عرض و منالہ میں اسی دلالت اجازت کی بناء پر بہت سے حضرات نے روایت کو جائز قرار دیا ہے؛ لہذا وصیت میں بھی دلالت اجازت کی وجہ سے روایت جائز ہوگی اور جمہور محدثین نے جس طرح وجادہ اور مناولہ سے روایت کے جواز کے لیے اجازت کی شرط لگائی ہے، اسی طرح وصیت میں بھی اذن روایت کی شرط لگائی ہے؛ لہذا جمہور کے نزدیک محض وصیت سے روایت کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر موصی سے موصی لہ کو روایت کی اجازت حاصل ہو، تو موصی لہ کے لیے جائز ہے کہ وہ موصی سے روایت کرے۔ وصیت بالمکتوب سے روایت کے الفاظ یہ ہیں:

أوصی إلیّ فلان عن فلان، أخبرنی / حدثنی وصیہ.

قاضی عیاض کے استدلال کے متعلق حافظ ابن صلاح نے فرمایا ہے کہ ان کا قیاس درست نہیں ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۱۷)

(و) كذا اشترطوا الإِذْنَ بِالرَّوَايَةِ (فِي الإِعْلَامِ)، وَهُوَ: أَنْ يُعْلِمَ الشَّيْخُ أَحَدَ الطَّلَبَةِ بِأَنِّي أُرْوِي الْكِتَابَ الْفُلَانِيَّ عَنْ فُلَانٍ. فَإِنْ كَانَ لَهُ مِنْهُ إِجَازَةٌ، أُعْتَبِرَ، (وَالَا فَلَ عِبْرَةٌ بِذَلِكَ، كَالِإِجَازَةِ الْعَامَّةِ) فِي الْمُجَازِلَةِ، لَا فِي الْمُجَازِبَةِ، كَأَنْ يَقُولَ: أَجَزْتُ لَجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ، أَوْ لِمَنْ أَدْرَكَ حَيَاتِي، أَوْ لِأَهْلِ الْإِقْلِيمِ الْفُلَانِيِّ، أَوْ لِأَهْلِ الْبَلَدَةِ الْفُلَانِيَّةِ، وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَى الصَّحَّةِ لِقُرْبِ الْإِنْحِصَارِ.

ترجمہ: اور وصیت بالمکتوب کی طرح "اعلام" میں بھی اذن روایت کی، جمہور محدثین نے شرط لگائی ہے اور "اعلام" یہ ہے کہ استاذ کسی طالب علم کو بتائے کہ فلاں کتاب فلاں شخص سے میں روایت کرتا ہوں۔ پھر اگر اس طالب علم کو اس استاذ سے اجازت حاصل ہو، تو اعلام معتبر ہے۔ (اس سے روایت جائز ہے) اور اگر اجازت نہ ہو، تو اس اعلام کا اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ وہ "اجازت عامہ" معتبر نہیں جس کا عموم اس شخص میں ہو، جس کو اجازت دی گئی ہو

(یعنی طالب علم)، نہ کہ وہ اجازت عامہ جس کا عموم اس چیز میں ہو جس کی اجازت دی گئی ہو (یعنی حدیث)، مثلاً یہ کہے: ”میں نے تمام مسلمانوں کو اجازت دی“ یا یہ کہے: میں نے ان لوگوں کو اجازت دی جنہوں نے میرا زمانہ پایا ہے۔ یا فلاں ملک والوں کو دی، یا فلاں شہر والوں کو دی۔ آخری صورت جواز کے زیادہ قریب ہے؛ کیوں کہ حصر قریب ہے۔

اعلام کا بیان

اس کا معنی لغت میں ”خبر دینا، بتانا“ ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی محدث کسی طالب علم کو، یہ خبر دے کہ فلاں کتاب، مثلاً بخاری شریف فلاں استاذ مثلاً حضرت مولانا نصیر احمد خاں صاحب دامت برکاتہم العالیہ شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند سے میں روایت کرتا ہوں۔ صرف اتنا کہے، اجازت کا کوئی کلمہ مثلاً ”اروہ عنی“ یا ”أذن لك فی روايتہ“ نہ کہے۔

اعلام سے روایت کا حکم

اس میں اختلاف ہے: جمہور کہتے ہیں کہ اعلام سے روایت کے جواز کے لیے شرط یہ ہے کہ اس طالب علم کو اس محدث سے روایت کی اجازت حاصل ہو۔ یعنی اگر راوی کو اس محدث سے اذن روایت حاصل ہے، تو یہ اعلام معتبر ہے اور راوی کے لیے اس محدث سے کتاب مذکور کی روایتوں کو نقل کرنا جائز ہے اور اگر اس کو اس سے اذن روایت حاصل نہ ہو، تو وہ اعلام غیر معتبر ہے اور راوی کے لیے اس محدث سے، کتاب مذکور کی روایتوں کو نقل کرنا جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ محدث کا مقصود اعلام سے صرف اتنا بتانا ہو کہ فلاں کتاب میری مسموعات یا مرویات میں ہے؛ لیکن اس کو روایت کی اجازت نہ دینا چاہتا ہو، اس میں کسی خلل کی وجہ سے جس کو وہ پہچانتا ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اعلام شاہد کی طرح ہے، جس طرح اگر شاہد فیصلہ کی مجلس کے علاوہ کسی دوسرے مقام پر اپنی شہادت کو ذکر کرے، تو اس شہادت کو سننے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ شاہد اول کی شہادت پر شہادت دے الا یہ کہ شاہد اول نے اس کو اجازت دیدی ہو؛ اسی

طرح اگر کوئی محدث کسی طالب علم کو یہ خبر دے کہ فلاں کتاب میری مرویات میں سے ہے، تو اس طالب علم کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس محدث سے اس کتاب کی روایتوں کو نقل کرے الا یہ کہ اس محدث سے اس طالب علم کو اجازت حاصل ہو۔ حافظ ابن صلاح نے اسی کو ”مختار“ کہا ہے اور شیخ ابو حامد طوسی شافعی نے صرف یہی مسلک ذکر کیا ہے، کوئی دوسرا مسلک انھوں نے ذکر ہی نہیں کیا ہے۔

بہت سے فقہاء، محدثین اور اصولیین کا مسلک یہ ہے کہ طالب علم کے لیے جائز ہے کہ اس محدث سے کتاب مذکور کی روایتوں کو نقل کرے، خواہ اجازت ہو یا نہ ہو۔ اس جماعت میں ان حضرات کے اسماء گرامی ہیں: ابن جریج، ابو نصر بن الصبار، ابو العباس ولید بن بکر مالکی، عبد اللہ بن عمر عمری، امام زہری اور ابن حبیب مالکی۔ ان حضرات کا استدلال قراءت علی الشیخ پر قیاس سے ہے، یعنی جس طرح اگر کوئی طالب علم کسی محدث کے سامنے جا کر پڑھے اور وہ محدث خاموش سنتا رہے، اجازت کے کلمات اپنی زبان سے ادا نہ کرے، تو اس طالب علم کے لیے اس محدث سے ان حدیثوں کو نقل کرنا درست ہے؛ اسی طرح جب محدث نے طالب علم کو یہ بتایا کہ فلاں کتاب میری فلاں سے مرویات میں سے ہے، تو اس طالب علم کے لیے اس کتاب کی روایتوں کو اس محدث سے روایت کرنا جائز ہوگا، چاہے پہلے سے اس کی جانب سے

اذن روایت ہو یا نہ ہو۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۱۶)

اجازت عامہ فی المجازلہ

یعنی غیر متعین شخص کو وصف عموم کے ساتھ اجازت دینا، مثلاً یہ کہے: میں نے تمام مسلمانوں کو اجازت دی، میں نے ان تمام کو اجازت دی جنھوں نے میری زندگی پائی، میں نے فلاں ملک والوں کو اجازت دی اور میں نے فلاں شہر والوں کو اجازت دی۔

اس کے حکم میں بھی اختلاف ہے: حافظ ابن صلاح، مصنف حافظ ابن حجر اور بہت سے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ یہ اجازت غیر معتبر ہے، اسی لیے مصنف نے فرمایا ہے کہ اعلام ایسا ہی غیر معتبر ہے جیسا کہ ”اجازت عامہ فی المجازلہ“ غیر معتبر ہے۔

جب کہ بہت سے محدثین کے نزدیک یہ اجازت معتبر ہے، اس فہرست میں خطیب بغدادی، ان کے متعدد اساتذہ، ابو عبد اللہ ابن مندہ، ابو العلاء حسن بن احمد عطار ہمدانی، قاضی ابوالطیب طبری، ابوالفضل احمد بن حسین بغدادی، ابوالولید ابن رشد مالکی، ابوالطاہر سلفی، ابو عمر وابن الحاجب اور امام نووی کے اسماء شامل ہیں۔

اجازت عامہ فی المجاز بہ

یعنی جن کو اجازت دی جائے وہ تو متعین ہوں؛ مگر جن حدیثوں کی اجازت دی جائے وہ غیر متعین ہوں، مثلاً یہ کہے: ”أجزت لك جميع مسموعاتي، يا: أجزت لك جميع مروياتي“ اس سے روایت جائز ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ جائز ہے، مصنف کا بھی یہی رجحان ہے، اس لیے فرمایا: ”لافي المجاز بہ“ لہذا جمہور کے نزدیک اجازت کی یہ قسم غیر معتبر اجازت میں شامل نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اجازت غیر معتبر ہے۔

فوائد: ”والا فلا عبرة“ اس وقت جب کہ متن اور شرح ایک ہی کتاب ہو، یہ ”فإن كان له منه إجازة اعتبر“ کی مقابل صورت کا بیان ہے، تقدیر عبارت ہوگی: ”وإن لم يكن له منه إجازة، فلا عبرة بذلك“ اور اس صورت میں ”ذلك“ کا مشارالیه ”الإعلام“ ہے اور متن مجرد میں یہ ”اشترطوا في صحة المناولة..... الخ“ کی مقابل صورت کا بیان ہے اور ”ذلك“ کا مشارالیه مناوِلہ، وجادہ، وصیت بالکتاب اور اعلام؛ سب کا سب ہے، تقدیر عبارت ہوگی: واشترطوا في صحة المناولة اقترانها بالإذن بالرواية - وهي أرفع أنواع الإجازة - وكذا اشترطوا إلا ذن في الوجادة، والوصية بالكتاب وفي الإعلام وإلا - أي وإن لم يوجد شرط الاقتران بالإذن بالرواية في المناولة، والوجادة، والوصية بالكتاب، وفي الإعلام - فلا عبرة بذلك أي كل واحد منها. کسی شارح نے اس پر متنبہ نہیں کیا ہے!

کالا إجازة العامة.....“ یعنی اگر اعلام اجازت سے خالی ہو، تو جمہور کے نزدیک وہ ایسا ہی غیر معتبر ہے، جیسا کہ اجازت عامہ فی المجاز لہ غیر معتبر ہے، لیکن وہ اجازت جس کا عموم

مجاز بہ یعنی حدیث میں ہو، وہ غیر معتبر نہیں ہے؛ بلکہ وہ جمہور کے نزدیک معتبر ہے۔

”کان یقول“ یہ اجازت عامہ فی المجازلہ کی مثالیں ہیں۔

”وہو أقرب“ ضمیر کا مرجع ”الأخیر“ ہے اور اس سے مراد قائل کا یہ قول: ”أجزت

لأهل البلدة الفلانیة“ ہے۔

تنبیہ: تحمل واداء روایت کی صورتوں میں سے ایک صورت بطریق اجازت روایت

کرنا ہے۔ علامہ عراقی کے بقول اجازت کی نو قسمیں ہیں: ایک قسم کو مصنف نے اپنے قول:

لكن لها زيادة مزية على الإجازة“ سے شرح نخبہ ص ۹۹ پر ذکر کیا ہے اور دو قسموں

کو ابھی اوپر ذکر کیا ہے۔ بقیہ چھ قسموں میں سے تین کو آگے بیان کیا ہے اور تین کو چھوڑ دیا ہے،

ہم انشاء اللہ مصنف کے ذکر کردہ کو بیان کرنے کے بعد بقیہ کو ذکر کریں گے۔

(و) كذا الإجازة (للمجهول)، كَأَن يَكُونَ مُبْهِمًا أَوْ مُهْمَلًا
(و) كذا الإجازة (للمعدوم)، كَأَن يَقُولَ: ”أجزتُ لِمَن سَيُولَدُ
لفلان“. وقد قيل: إن عطفَهُ على موجودٍ صَحَّ، كَأَن يَقُولَ: أَجزتُ
لكَ وَلِمَن سَيُولَدُ لك. والأقربُ عَدَمُ الصَّحَّةِ أَيْضًا. وكذا الإجازة
لِمَوْجُودٍ أَوْ مَعْدُومٍ عُلِّقَتْ بِشَرَطِ مَشِئَةِ الْغَيْرِ، كَأَن يَقُولَ: أَجزتُ
لكَ إِنْ شاء فلانٌ، أَوْ: أَجزتُ لِمَن شاء فلانٌ، لا أَن يَقُولَ: أَجزتُ
لكَ إِنْ شِئْتُ، وهذا (على الأصحِّ في جميع ذلك). وقد جَوَّزَ
الرَّوَايَةَ في جميع ذلك - سوى المجهولِ ما لم يَتَبَيَّنِ الْمُرَادُ مِنْهُ -
الخطيبُ، وحكاه عن جماعةٍ من مشائخِهِ، وَاسْتَعْمَلَ الإجازةَ
للمعدومِ، من القَدَمَاءِ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي دَاوُدَ، وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنُ مُنَدَّةَ.
وَاسْتَعْمَلَ الْمُعْلَقَةَ مِنْهُمْ أَيْضًا أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي خَيْثَمَةَ، وَرَوَى
بِالإجازةِ العامَّةِ جَمْعٌ كَثِيرٌ، جَمَعَهُمْ بَعْضُ الْحُفَّاظِ فِي كِتَابِ،
وَرَتَّبَهُمْ عَلَى حُرُوفِ الْمُعْجَمِ لكَثْرَتِهِمْ. وَكُلُّ ذَلِكَ - كَمَا قَالَ ابْنُ
الصَّلاحِ - تَوْسُّعٌ غَيْرُ مَرْضِيٍّ؛ لِأَنَّ الإجازةَ الخاصَّةَ المعينةَ مُخْتَلَفٌ

في صحتها اختلافًا قويًا عند القدماء؛ وإن كان العملُ استقرَّ على اعتبارها عند المتأخرين، فهي دون السماع بالاتفاق، فكيف إذا حصل فيها الاسترسال المذكور؟ فإنها تزدادُ ضَعْفًا؛ لكنها في الْجُمْلَةِ خَيْرٌ من إيرادِ الحديثِ مُعْضَلًا. واللَّهُ سبحانه أعلم. وإلى هنا انتهى الكلام في أقسام صَيَغِ الْأَدَاءِ.

ترجمہ: اور اجازت عامہ فی المجازلہ کی طرح (غیر معتبر) ہے مجہول کو اجازت دینا، مثلاً یہ کہ وہ مبہم ہو یا مہمل ہو اور اسی طرح (غیر معتبر) ہے معدوم کو اجازت دینا، مثلاً یہ کہ: میں نے اس کو اجازت دی جو فلاں کے یہاں آئندہ پیدا ہوگا اور کہا گیا ہے کہ اگر معدوم کا عطف موجود پر کرے، تو اجازت درست ہے، مثلاً یہ کہ: میں نے تجھے اجازت دی اور تیرے یہاں پیدا ہونے والے کو اجازت دی اور اقرب اس کا بھی صحیح نہ ہونا ہی ہے اور اسی طرح (غیر معتبر) ہے موجود یا معدوم کو ایسی اجازت دینا جو غیر کے چاہنے کی شرط پر معلق ہو، مثلاً یہ کہ: میں نے تجھ کو اجازت دی اگر فلاں چاہے، یا: میں نے اس کو اجازت دی جس کو فلاں چاہے، نہ کہ یہ کہ: میں نے تجھ کو اجازت دی اگر تو چاہے (کیوں کہ یہ معتبر ہے۔) اور یہ (یعنی اجازت کی مذکورہ اقسام کا غیر معتبر ہونا) تمام میں اصح قول کے مطابق ہے۔ اور مجہول کو چھوڑ کر جب تک اس کی مراد واضح نہ ہو، تمام اقسام سے روایت کو خطیب بغدادی نے جائز قرار دیا ہے اور اپنے اساتذہ کی ایک جماعت سے بھی جواز نقل کیا ہے اور متقدمین میں سے امام ابو داؤد کے صاحبزادے: ابوبکر اور ابو عبد اللہ بن مندر نے معدوم کے لیے اجازت کو استعمال کیا ہے اور متقدمین میں سے ابوبکر ابن ابی خنیس نے بھی ”اجازت معلقہ“ کو استعمال کیا ہے اور ”اجازت عامہ“ سے بہت سے حضرات نے روایت کیا ہے، ان کی تعداد کثیر ہونے کی وجہ سے، بعض حفاظ نے ان کو ایک کتاب میں جمع کیا ہے اور حروف تنجی کی ترتیب پر ان کو مرتب کیا ہے۔ حافظ ابن صلاح کے بقول مذکورہ تمام باتیں (یعنی اجازت کی ان اقسام سے روایت کو جائز قرار دینا اور ان کو استعمال کرنا) ناپسندیدہ توسع ہے؛ کیوں کہ متقدمین کے نزدیک، ”اجازت معینہ“ کے صحیح ہونے میں زبردست اختلاف ہے؛ ہر چند کہ متاخرین کے نزدیک اس کا معتبر ہونا مستحکم

ہو چکا ہے اور بالاتفاق وہ ”سماع“ سے کم تر ہے، تو کیا حال ہوگا اس وقت جب کہ اس میں مذکورہ ڈھیل پیدا ہو جائے؟ اس لیے کہ وہ تو مزید ضعف کو بڑھائے گا؛ لیکن پھر بھی کسی نہ کسی درجے میں اجازت کے ساتھ روایت کرنا بہتر ہے بمقابلہ حدیث کو ناتمام سند کے ساتھ ذکر کرنے سے۔ واللہ اعلم۔ یہاں پر ادا کے صیغوں کے اقسام پر گفتگو پوری ہوئی۔

اجازت للمجهول یا بالمجهول

یعنی مجہول شخص کو اجازت دینا، مثلاً وہ مبہم ہو یا مہمل ہو، علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا کہ مبہم وہ شخص ہے جس کا نام نہ لیا گیا ہو اور مہمل وہ شخص ہے جس کا نام تو لیا گیا ہو؛ مگر اس طرح سے کہ وہ دوسروں سے ممتاز نہ ہو سکے۔ (القول المبتکر علی هامش نزہۃ النظر ص ۱۷۶)

مبہم کی مثال: أجزت لجماعة من الناس مسموعاتي. مہمل کی مثال: ”أجزت لمحمد بن خالد مسموعاتي“ جب کہ اس نام کے متعدد لوگ ہوں۔

اور اجازت بالمجهول یہ ہے کہ جس چیز کی اجازت دی جائے وہ مجہول ہو، جیسے: ”أجزت لك بعض مسموعاتي“ علامہ عراقی نے اجازت للمجهول اور بالمجهول؛ دونوں کو ایک مثال میں جمع کر دیا ہے، وہ یہ ہے: أجزت أرفلة بعض مسموعاتي“ میں نے اپنی بعض مسموعات کی ایک جماعت کو اجازت دی۔ اجازت کی یہ قسم بالاتفاق غیر معتبر ہے، ہاں اگر کسی قرینہ سے جہالت ختم ہو جائے اور مجازلہ متعین ہو جائے اور مجاز بہ بھی متعین ہو جائے، تو ظاہر یہی ہے کہ یہ اجازت معتبر ہوگی، مثلاً محدث سے کہا گیا: أجزت لمحمد بن خالد بن علي بن محمود الدمشقي؟ اس نام کا صرف ایک ہی شخص ہو کوئی اور نہ ہو، اس کے جواب میں محدث کہے: ”أجزت لمحمد بن خالد الدمشقي“ تو ظاہر یہی ہے کہ جس کے متعلق سوال ہے، جواب بھی اسی کے متعلق ہوگا، لہذا جہالت باقی نہیں رہی۔ اسی طرح محدث سے کہا گیا: أجزت لي رواية كتاب السنن لأبي داؤد؟ اس کے جواب میں محدث کہے: ”أجزت لك رواية السنن“ تو ظاہر یہی ہے کہ سوال ”سنن ابی داؤد“ کے متعلق ہے، تو جواب بھی اسی سے متعلق ہوگا؛ لہذا جہالت باقی نہیں رہی۔

اجازت للمعدوم

یعنی معدوم کو اجازت دینا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ صرف معدوم کو اجازت دی جائے، اس کا موجود پر عطف نہ کیا جائے، مثلاً وہ کہے: ”أجزت لمن سیولد لفلان“۔ دوسری قسم یہ ہے کہ موجود پر عطف کر کے معدوم کو اجازت دی جائے، مثلاً یہ کہے: ”أجزت لك ولمن سیولد لك“۔

اجازت کی یہ قسم معتبر ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے (۱) مصنف کے نزدیک دونوں قسمیں جائز نہیں ہیں، یہی مسلک ہے قاضی ابوطیب طبری اور ابونصر بن الصباغ کا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اجازت حدیث کی اجمالی خبر دینے کے حکم میں ہے، تو جس طرح معدوم کو خبر دینا درست نہیں ہے، اسی طرح معدوم کو اجازت دینا بھی درست نہیں ہے۔ (۲) امام ابوبکر عبداللہ بن ابوداؤد اور ابوعبداللہ بن منہ کے نزدیک دوسری قسم جائز ہے، پہلی قسم جائز نہیں ہے، چنانچہ امام ابوبکر سے اجازت مانگی گئی، تو انھوں نے کہا: قد أجزتک ولأولادک ولحبیل الحبلة۔ یعنی الذین لم یولدوا بعد، کوئی شخص اگر معدوم پر وقف کرے، تو اس کی بھی یہی دو صورتیں ہیں، امام شافعی کے اصحاب نے دوسری صورت کو جائز قرار دیا ہے؛ لہذا ان کے نزدیک اجازت کی بھی دوسری قسم جائز ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بہت سی چیزیں اصلاً جائز نہیں ہوتی ہیں؛ مگر تبعاً جائز ہوتی ہیں، اجازت بھی اگرچہ اصلاً جائز نہ ہو، مگر تبعاً جائز ہوگی (۳) خطیب بغدادی شافعی، ابویعلیٰ بن الفراء حنبلی اور ابوالفضل محمد بن عبداللہ بن عروس مالکی کے نزدیک دونوں قسمیں جائز ہیں، قاضی عیاض مالکی نے فرمایا کہ اکثر متأخرین شیوخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرقاً و غرباً ان کا یہی عمل جاری ہے۔ ان کی دلیل وقف علی المعدوم ہے، اصحاب امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے وقف علی المعدوم کی دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، اسی طرح اجازت للمعدوم کی دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔

اجازت معلقہ

یعنی ایسی اجازت جو مطلق نہ ہو؛ بلکہ کسی پر معلق ہو۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں؛ اس لیے

کہ تعلیق کبھی مجاز لہ کے مبہم ہونے کے ساتھ ہوگی اور کبھی متعین ہونے کے ساتھ ہوگی، اسی طرح کبھی تعلیق مجاز لہ کی مشیت پر ہوگی اور کبھی دوسرے کی مشیت پر ہوگی، نیز کبھی تعلیق نفس اجازت کی ہوگی اور کبھی اجازت سے روایت کرنے کی تعلیق ہوگی؛ مگر مصنف نے صرف تین صورتوں کو ذکر کیا ہے، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مجاز لہ موجود مشخص ہو اور اجازت کو غیر کی مشیت پر معلق کیا گیا ہو، خواہ وہ غیر، متعین ہو یا غیر متعین، جیسے: ”أجزت لك إن شاء فلان. أجزت لك إن شاء أحد“ (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مجاز لہ معدوم ہو اور اجازت کو غیر کی مشیت پر معلق کیا گیا ہو، جیسے: أجزت لمن سيولد لك إن شاء فلان جمہور کے نزدیک یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں؛ البتہ خطیب بغدادی اور ابو بکر ابن ابی خيثمہ کے نزدیک جائز ہیں (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مجاز لہ متعین ہو اور اجازت اسی کی مشیت پر معلق ہو۔ جیسے: ”أجزت لك إن شئت، أجزت لفلان إن شاء“ یہ صورت بالاتفاق جائز ہے؛ کیوں کہ اس میں مجاز لہ مجہول نہیں ہے اور غور سے دیکھا جائے، تو حقیقۃً تعلیق بھی نہیں ہے، اگر ہے تو تعلیق کا صیغہ ہے۔

روایت بالا اجازت کے سلسلے میں خطیب کا مسلک

مصنف نے اجازت کے اقسام میں سے اجازت عامہ فی المجاز لہ، اجازت للمجہول وبالمجہول، اجازت للمعدوم اور اجازت معلقہ کے متعلق فرمایا کہ یہ اقسام غیر معتبر ہیں اور ان کا غیر معتبر ہونا اصح قول کی بناء پر ہے؛ کیوں کہ خطیب بغدادی کے نزدیک اجازت للمجہول کو چھوڑ کر تمام معتبر ہیں اور ان سے روایت جائز ہے؛ البتہ اجازت للمجہول خطیب کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے؛ مگر یہ اس وقت تک جب تک کہ مجہول کی مراد واضح نہ ہو؛ لیکن اگر مراد واضح ہو جائے، تو پھر وہ بھی معتبر ہے۔ خطیب بغدادی نے مذکورہ اقسام سے روایت کو خود بھی جائز قرار دیا ہے اور اپنے اساتذہ کی ایک جماعت سے بھی جواز نقل کیا ہے۔ راقم نے ہر قسم کے ساتھ جائز قرار دینے والوں کے اسماء بھی تحریر کر دیئے ہیں، جس سے بات مزید واضح ہو جاتی ہے۔ مصنف بھی فرماتے ہیں کہ اجازت للمعدوم کو معتقدین میں سے امام ابو داؤد کے

صا جزا دے امام ابو بکر عبد اللہ اور ان کے علاوہ ابو عبد اللہ بن مندہ نے استعمال کیا ہے، اسی طرح اجازتِ معلقہ کو متقدمین میں سے حافظ ابو بکر ابن ابی خیشمہ نے استعمال کیا ہے۔ نیز اجازتِ عامہ کو بھی بہت سے حضرات نے جائز قرار دیا ہے؛ بلکہ اس سے روایت بھی کیا ہے، ان کی کثرتِ تعداد کی وجہ سے حافظ ابو جعفر محمد بن الحسین بن ابی البدر الکاتب بغدادی نے ان تمام کو ایک مستقل کتاب میں جمع کیا ہے اور حروفِ تہجی کی ترتیب پر ان کو مرتب کیا ہے۔ راقم نے اجازتِ عامہ کے تحت متعدد حضرات کے ناموں کی تصریح کر دی ہے۔

اجازتِ معینہ

یعنی مجاز لہ بھی متعین ہو اور مجاز بہ بھی متعین ہو، مثلاً یہ کہے: ”أجزت لك صحيح البخاري“ اس قسم کا بیان ”شرح نخبة“ ص ۹۹ پر اگر چہ ہو چکا ہے؛ مگر ضمناً ہوا ہے، اس لیے وہاں کوئی تفصیل نہیں کی گئی تھی، مصنف نے ص ۱۰۲ پر مستقلاً اس کو بیان کیا ہے؛ لہذا یہاں تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ یہ قسم اجازت کی تمام قسموں سے اعلیٰ ہے، بشرطیکہ وہ مناولہ سے خالی ہو اور اگر اجازت مناولہ کے ساتھ ہو، تو پہلے گزر چکا ہے کہ اس وقت وہی سب سے اعلیٰ قسم ہوگی۔

پھر جاننا چاہیے کہ قاضی ابوالولید باجی مالکی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اجازتِ معینہ سے روایت کے جواز پر اجماع ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، یہاں تک کہ اہل ظاہر کا بھی اختلاف نہیں ہے؛ مگر ان کی یہ بات غلط ہے؛ کیوں کہ اس میں اختلاف موجود ہے: (۱) متقدمین فقہاء، محدثین اور اصولیین کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ اس سے روایت جائز نہیں ہے، اس جماعت میں یہ حضرات ہیں: امام شافعی ایک روایت کے مطابق، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام شعبہ، قاضی حسین بن محمد مروزی، قاضی ابوالحسن ماوردی، ابراہیم بن اسحاق حربی، حافظ ابونصر سجزی، امام عبد اللہ بن محمد اصفہائی، ابو بکر محمد بن ثابت جندی، ابو طاہر دباس حنفی، ابن حزم ظاہری اور امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ، (۲) بعض متقدمین اور جمہور متاخرین کے یہاں اس سے روایت جائز ہے، (۳) ابو بکر رازی حنفی کی رائے یہ ہے کہ

اجازت دینے والا اور جس کو اجازت دی جائے؛ دونوں اگر کتاب کے عالم ہوں، تو روایت جائز ہے، ورنہ جائز نہیں ہے۔

اجازت معینہ سے مروی حدیث کا حکم

اگر حدیث اجازت معینہ سے روایت کی گئی ہو، تو اس پر عمل جائز ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے: (۱) جن حضرات کے نزدیک روایت جائز نہیں، ان کے نزدیک عمل بھی جائز نہیں ہے، (۲) اہل ظاہر کے نزدیک روایت جائز ہونے کے با وصف عمل جائز نہیں ہے۔ (۳) جمہور متاخرین کے نزدیک جس طرح روایت جائز ہے، اسی طرح عمل بھی جائز ہے۔ (۴) امام اوزاعی کے نزدیک روایت تو جائز نہیں ہے؛ مگر عمل جائز ہے۔ ان میں جمہور متاخرین کی بات روایت کے جواز اور اس پر عمل کے جواز؛ دونوں مسئلوں میں صحیح ہے۔

روایت اور عمل کے جواز کی دلیل

حافظ ابن صلاح نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی مرویات کو روایت کرنے کی اجازت دیتا ہے، تو گویا کہ وہ اپنی مرویات کی خبر اجمالی طریقے پر دیتا ہے اور جس طرح کوئی شخص اگر اپنی مرویات کی تفصیلی خبر کسی کو دے، تو اس کے لیے ان کو روایت کرنا اور ان پر عمل کرنا جائز ہے، اسی طرح اجمالی طریقے پر خبر دینے میں بھی روایت کرنا اور عمل کرنا جائز ہو گا۔

خطیب بغدادی کے بقول بعض اہل علم نے اس کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے سوۃ براءت ایک کاغذ پر لکھ کر حضرت ابو بکر کو دیا تھا، پھر حضرت علی کو بھیجا، انھوں نے حضرت ابو بکر سے وہ کاغذ لیا اور مکہ جا کر لوگوں کو پڑھ کر سنایا، نہ تو حضرت ابو بکر نے پڑھ کر حضرت علی کو سنایا تھا اور نہ حضرت علی نے لینے وقت پڑھ کر حضرت ابو بکر کو سنایا، معلوم ہوا کہ حضرت علیؑ نے جو لوگوں کو پڑھ کر سنایا یعنی روایت کیا، وہ اجازت کی وجہ سے تھا۔

راقم عرض گزار ہے کہ یہ دلیل مناوہ کے جواز پر تو دلالت کرتی ہے، اجازت معینہ جو

مناولہ سے خالی ہو اس کے جواز پر دلالت نہیں کرتی ہے؛ کیوں کہ یہاں پر حضرت ابو بکر نے وہ صحیفہ حضرت علی کو دیا ہے۔

اجازت کی یہ قسم افضل ہے یا سماع؟

جن حضرات کے نزدیک اجازت کی اس قسم سے روایت اور اس پر عمل جائز ہے، ان کے درمیان پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ اجازت معینہ سماع سے افضل ہے یا کمتر ہے؟ (۱) حق بات یہ ہے کہ سماع سے کمتر ہے، (۲) احمد بن میسرہ مالکی کے نزدیک بے توجہ سماع سے افضل ہے اور توجہ کے ساتھ سماع سے کم تر ہے۔ (۳) عبد الرحمن بن احمد بن قتی بن مخلد کے نزدیک، ان کے باپ کے نزدیک اور ان کے دادا کے نزدیک دونوں برابر ہیں۔ (۴) علامہ طونی کے نزدیک سلف کے زمانے میں سماع افضل تھا اور جب سے حدیثیں کتابوں میں مرتب ہو کر مشہور و متداول ہو گئیں، تو دونوں برابر ہیں۔ (تدریب الراوی ۳۰/۲)

مصنف کا قول: وكل ذلک كما قال ابن الصلاح

اس قول کی شرح کرنے سے پہلے ”اجازت معینہ“ کے متعلق مذکورہ تفصیل اس لیے ذکر کی گئی ہے کہ اس کو سمجھنا شرح صدر کے ساتھ، مذکورہ تفصیل کو جاننے پر موقوف ہے۔ بہر حال اس قول کا حاصل یہ ہے کہ خطیب بغدادی کا ایک کو چھوڑ کر اجازت کی تمام اقسام کو جائز قرار دینا، ابو بکر بن ابوداؤد اور ابو عبد اللہ بن منندہ کا اجازت للمعدوم کو استعمال کرنا اور ابو بکر ابن ابی خنیثمہ کا اجازت معلقہ کو استعمال کرنا، نیز بہت سے حضرات کا ”اجازت عامہ“ سے روایت کرنا؛ یہ سب چیزیں حافظ ابن صلاح کے بقول ناپسندیدہ ہیں، جو کسی طرح مناسب نہیں ہے؛ کیوں کہ اگرچہ متاخرین کے نزدیک اجازت معینہ خاصہ سے روایت کے جواز پر اتفاق ہے اور وہ سماع سے کمتر ہے؛ لیکن متقدمین کے یہاں اس سے روایت کے جواز اور عمل کے جواز کے سلسلے میں شدید اختلاف ہے اور جب اس اجازت کا یہ حال ہے جو معینہ اور خاصہ ہے، تو اجازت عامہ، اجازت للمجهول، اجازت للمعدوم اور اجازت معلقہ کا کیا حال ہوگا؟ ان سے تو روایت بالکل جائز

نہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ اجازت معینہ خاصہ کے مقابلے میں ان کے اندر ضعف کہیں زیادہ ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اجازت کے ان اقسام میں سے کسی قسم کے ذریعہ روایت کرنا بہتر ہے بمقابلہ حدیث کی پوری سند یا اس کے بعض حصے کو حذف کر کے روایت کرنے سے؛ کیوں کہ پہلی صورت میں اتصال کا شائبہ ضرور ہے؛ مگر دوسری صورت میں یہ بھی نہیں ہے۔

فوائد: ”أجزت لك إن شاء فلان“ یہ مثال اس اجازت کی ہے جو غیر کی مشیت پر معلق ہو اور مجازلہ متعین و مشخص ہو۔

”أجزت لمن شاء فلان“ یہ مثال اس اجازت کی ہے جو غیر کی مشیت پر معلق ہو اور مجازلہ وصف کی وجہ سے متعین ہو؛ خواہ موجود ہو یا معدوم اور اسی اجازت کی مثال جس میں مجازلہ معدوم ہو یہ ہے: ”أجزت لمن سيولد لك إن شاء فلان“ اس کو مصنف نے چھوڑ دیا ہے؛ اس لیے کہ ماضی سے ظاہر ہے۔

”أجزت لك إن شئت“ یہ اس اجازت کی مثال ہے جس میں مجازلہ متعین و مشخص ہے اور اسی کی مشیت پر اجازت معلق ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ اجازت معتبر ہے۔

”مالم يتبين“ یہ محذوف سے متعلق ہے، تقدیر عبارت ہے: ”إن الحكم بعدم اعتبارا جازة المجهول باق مدة عدم تعيينه“۔

”كثرتهم“ یہ ”جَمَعَهُمْ“ اور ”رَبَّيْتُهُمْ“؛ دونوں سے متعلق ہے۔

تنبیہ:- تین قسمیں جو باقی ہیں وہ یہ ہیں: (۱) غیر اہل کو اجازت دینا، جیسے: بچہ، کافر، مجنون، فاسق اور مبتدع وغیرہ (۲) ایسی حدیثوں کی اجازت دینا جن کو استاذ نے اجازت دینے کے وقت تک اخذ نہ کیا ہو؛ بلکہ ان کو بعد میں اخذ کرے۔ (۳) ایسی حدیثوں کی اجازت دینا جن کو اس نے بطریق اجازت ہی حاصل کیا ہو، دوسرے لفظوں میں اجازت در اجازت کا استعمال کرنا۔ ان کے لیے دیکھئے: (فتح المغیث للعراقی ص ۲۱۰)

(ثم الرواة إن اتفقت أسماءهم، وأسماء آبائهم فصاعداً، واختلفت أشخاصهم) سواء اتفق في ذلك اثنان منهم أم أكثر، وكذلك إذا اتفق اثنان فصاعداً في الكنية والنسبة، (فهو) النوع

الذي يقال له: (الْمُتَّفِقُ وَالْمُفْتَرِقُ). وفائدة معرفته خشية أن يُظَنَّ الشَّخْصَانِ شَخْصًا وَاحِدًا. وقد صَنَّفَ فِيهِ الْخَطِيبُ كِتَابًا حَافِلًا، وقد لَحَّصَتْهُ وَزِدَتْ عَلَيْهِ شَيْئًا كَثِيرًا. وهذا عَكْسُ مَا تَقَدَّمَ مِنَ النُّوعِ الْمُسَمَّى بِالْمُهْمَلِ؛ لِأَنَّهُ يُخَشَى فِيهِ أَنْ يُظَنَّ الْوَاحِدُ اثْنَيْنِ، وهذا يُخَشَى مِنْهُ أَنْ يُظَنَّ الْإِثْنَانِ وَاحِدًا.

توجہ: پھر اگر روایات کے نام، ان کے باپوں کے نام اور ان کے اوپر والوں کے نام میں اتفاق ہو اور ان کی ذاتیں مختلف ہوں، خواہ ان روایات میں سے دو متفق ہوں یا زیادہ اور اسی طرح اس وقت ہے کہ جب کہ دو یا زیادہ روایات کنیت اور نسبت میں متفق ہوں، تو وہ نوع ہے جس کو ”متفق و مفترق“ کہا جاتا ہے۔ اس کی معرفت کا فائدہ اس خوف کا ازالہ ہے کہ دو شخصوں کو ایک خیال کر لیا جائے، اس نوع میں خطیب بغدادی نے ایک جامع کتاب تصنیف کی ہے، میں نے اس کی تلخیص کردی ہے اور اس پر بہت سی چیزوں کا اضافہ کر دیا ہے۔ گذشتہ نوع جس کو ”مہمل“ کہا جاتا ہے، یہ اس کا برعکس ہے؛ کیوں کہ مہمل میں یہ خوف ہے کہ ایک کو دو خیال کر لیا جائے اور اس میں یہ خوف ہے کہ دو کو ایک خیال کر لیا جائے۔

متفق و مفترق

متفق و مفترق، سندوں میں مذکور وہ روایات ہیں، جو اپنی ذات کے اعتبار سے الگ الگ ہوں؛ مگر یا تو صرف ان کے نام متفق ہوں اور سند میں صرف ان کا نام ذکر کیا گیا ہو، کوئی ایسی چیز نہ ذکر کی گئی ہو کہ جس کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکے، یا ان کے اور ان کے باپ کے نام متفق ہوں، یا ان کے، ان کے باپ اور ان کے دادا کے نام متفق ہوں، یا ان کے اوپر بھی متفق ہوں، یا صرف ان کی کنیت متفق ہوں، یا ان کی کسی چیز کی طرف نسبت صرف متفق ہو، یا دونوں متفق ہوں اور جس چیز میں اتفاق ہو سند میں وہی مذکور ہو، یہ بھی یاد رہے کہ مذکورہ چیزوں میں خواہ دو روایات متفق ہوں یا ان سے زیادہ، بہر صورت وہ ”متفق و مفترق“ ہے۔

صرف اپنے نام میں متفق ہونے کی مثال

”حماد“ ہے، اس نام کے ایک ہی طبقے میں دو راوی ہیں: ایک حماد بن زید، دوسرے حماد بن سلمہ۔ اسی طرح اس کی مثال ”سفیان“ ہے، اس نام کے ایک ہی طبقے میں دو راوی ہیں: ایک سفیان بن سعید ثوری اور دوسرے سفیان بن عیینہ۔

اپنے اور باپ کے نام میں متفق ہونے کی مثال

”خلیل بن احمد“ ہے، اس نام کے چھ افراد ہیں: ایک خلیل بن احمد بن عمرو بن تمیم نحوی بصری، دوسرے خلیل بن احمد ابو بشر مزنی، تیسرے خلیل بن احمد بصری عکرمہ سے روایت کرنے والے، چوتھے خلیل بن احمد ابو سعید سجری حنفی، پانچویں خلیل بن احمد ابو سعید بستی مہلبی، چھٹے خلیل بن احمد بن عبد اللہ بن احمد شافعی۔

اپنے نام، باپ کے نام اور دادا کے نام میں متفق ہونے کی مثال

”محمد بن یعقوب بن یوسف نیساپوری“ ہے، ایک ہی عصر میں دو شخص ہیں: ایک ابو العباس اصم اور دوسرے ابو عبد اللہ ابن اصرم، امام حاکم کے دونوں استاذ ہیں۔ اسی طرح امام غزالی اور علامہ جزری دونوں کا نام محمد بن محمد بن محمد ہے۔

صرف کنیت میں متفق ہونے کی مثال

”ابو سعید“ ہے، خلیل رابع اور خلیل خامس؛ دونوں کی کنیت وہی ہے۔

صرف نسبت میں متفق ہونے کی مثال

”بصری“ ہے، خلیل اول اور خلیل ثالث؛ دونوں کی نسبت وہی ہے۔

کنیت اور نسبت دونوں میں متفق ہونے کی مثال

”ابو عمران جوئی“ ہے اس کنیت اور نسبت کے دو شخص ہیں: ایک عبدالملک بن حبیب تابعی اور دوسرے موسیٰ بن سہل بصری۔

متفق و مفترق کو جاننے کا فائدہ

اس کا فائدہ یہ ہے کہ دو شخصوں یا زیادہ کو ایک گمان کر لینے سے انسان بچ جاتا ہے؛ کیوں کہ اگر کسی کو یہ نہ معلوم ہو کہ مثلاً ”سفیان“ نام کے دو راوی ہیں، تو جہاں کہیں بھی وہ نام سندوں میں آئے گا، وہ اس کو ایک ہی ذات گمان کرے گا؛ حالاں کہ درحقیقت وہ الگ الگ بھی ہو سکتے ہیں۔

خطیب بغدادی نے اس فن میں بھی ایک عمدہ نفیس تصنیف کی ہے، بعض لوگوں نے اس کا نام: ”کتاب المتفق والمفترق“ ذکر کیا ہے اور بعض لوگوں نے ”الموضح لأوهام الجمع والتفريق“ بتایا ہے؛ مگر پہلے گزر چکا ہے کہ یہ نام ان کی اس کتاب کا ہے جس میں انھوں نے ایسے روایات کو ذکر کیا ہے جو متعدد اوصاف و اسماء سے یاد کیے جاتے ہیں؛ حالاں کہ ان اسماء سے مراد ایک ہی ذات ہوتی ہے، جیسے: محمد بن سائب بن بشر کلبی، ہے، مختلف اسماء سے یہ ذکر کیے جاتے ہیں؛ مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ متفق و مفترق اور وہ نوع؛ دونوں آپس میں ضد ہیں، تو خطیب نے دونوں کو ایک ہی کتاب میں بیان کیا ہے؛ کیوں کہ اپنی ضد ہی سے اشیاء واضح ہوتی ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کی تلخیص کر دی ہے، یعنی حشو کو حذف کر دیا ہے اور خلاصہ ذکر کر دیا ہے، نیز اس میں بہت سی چیزوں کا اضافہ بھی کر دیا ہے، مصنف کے شاگرد حافظ شمس الدین سخاوی فرماتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق مصنف نے اس کی تکمیل نہیں کی ہے، تھوڑا ہی لکھا تھا، اس لیے میں نے اس کی تکمیل شروع کر دی ہے اور جوان سے چھوٹ گیا تھا، اس کا اضافہ بھی کر دیا ہے۔

متفق و مفترق اور مہمل میں نسبت

پہلے تو یہ جاننا چاہیے کہ مصنف نے ”شرح نخبة“ ص ۹۴ پر ایک مہمل کا تذکرہ کیا ہے اور دوسرے اسباب طعن کے بیان میں آٹھویں سبب کے تحت فرمایا ہے کہ جہالت کا سبب کبھی یہ ہوتا ہے کہ راوی کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ متعدد ہوتے ہیں، ان میں سے کسی لفظ سے وہ مشہور ہوتا ہے اور دوسرے الفاظ غیر مشہور ہوتے ہیں، تو اگر کسی سند میں اس کو غیر مشہور لفظ سے ذکر کر دیا جاتا ہے، تو وہ مجہول ہو جاتا ہے، لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ کوئی اور ہے، وہ نہیں ہے؛ حالاں کہ یہ وہی راوی ہوتا ہے، اس کی مثال میں مصنف نے محمد بن سائب بن بشر کلبیؒ کو ذکر کیا ہے، اس نوع کو مصنف نے اگرچہ مہمل کے نام سے موسوم نہیں کیا ہے؛ لیکن اس کا نام مہمل ہے۔

پھر یہ جانے کہ متفق و مفترق اور دوسرے مہمل کے درمیان تباہی اور ضد کی نسبت ہے؛ کیوں کہ اس مہمل میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ایک کو دو یا زیادہ گمان کر لیا جائے اور متفق و مفترق میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ دو یا زیادہ کو ایک گمان کر لیا جائے۔

اور متفق و مفترق کے درمیان اور پہلے مہمل کے درمیان توافق کی نسبت ہے؛ کیوں کہ دونوں میں یہی بات ہوتی ہے کہ ذات تو متعدد ہے اور نام ایک ہی ہے۔

فوائد: ”سواء اتفق“ یعنی مذکورہ چیزوں میں اتفاق و رواۃ کا ہو یا زیادہ کا ہو، بہر صورت وہ متفق و مفترق ہے۔

”المتفق والمفترق“ یعنی ایسی نوع ہے جس میں ان لوگوں کا تذکرہ ہوتا ہے جو اسماء میں متفق ہیں اور ذات میں مختلف ہیں۔

”المسمى بالمہمل“ اس مہمل سے مراد وہ ہے جو ”شرح نخبة“ ص ۶۹ پر مذکور ہے، نہ کہ وہ جو ”ص ۹۴“ پر مذکور ہے۔

(وإن اتفقت الأسماء خطأ، واختلفت نطقاً) سواء كان مرجع الاختلاف النقط أو الشكل، (فهو المؤ تلف والمختلف)

ومعرفته من مهمات هذا الفن؛ حتى قال علي بن المديني أشد التصحيف ما يقع في الأسماء. ووجهه بعضهم بأنه شيء لا يدخله القياس، ولا قبله شيء يدل عليه، ولا بعده. وقد صنف فيه أبو أحمد العسكري؛ لكنه أضافه إلى كتاب التصحيف له، ثم أفرده بالتأليف عبد الغني بن سعيد، فجمع فيه كتابين: كتاباً في مشتبه الأسماء، وكتاباً في مشتبه النسب، وجمع شيخه الدارقطني في ذلك كتاباً حافلاً، ثم جمع الخطيب ذيلاً، ثم جمع الجميع أبو نصر بن ماكولا في كتابه: "الإكمال"، واستدرک عليهم في كتاب آخر، فجمع فيه أوهامهم وبينها، وكتابته من أجمع ما جمع في ذلك، وهو عمدة كل محدث بعده. وقد استدرک عليه أبو بكر ابن نقطة ما فاتته أو تجدد بعده، في مجلد ضخم، ثم ذيل عليه منصور بن سليم - بفتح السين - في مجلد لطيف، وكذلك أبو حامد بن الصابوني، وجمع الذهبي في ذلك كتاباً مختصراً جداً، اعتمد فيه على الضبط بالقلم، فكثرت فيه الغلط والتصحيف المبائن لموضوع الكتاب، وقد يسرنا الله تعالى بتوضيحه في كتاب سمّيته بـ: "تبصير المنتبه بتحرير المشتبه"، وهو مجلد واحد، وضبطته بالحروف على الطريقة المرضية، وزدت عليه شيئاً كثيراً مما أهمله، أولم يقف عليه، والله الحمد على ذلك.

ترجمہ: اور اگر روایات کے اسماء تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، خواہ اختلاف کا تعلق نقطوں سے ہو یا اعراب سے ہو، تو یہ نوع "مؤ تلف ومختلف" ہے اور اس کو جاننا اس فن (یعنی اصول حدیث) کی مہتم بالشان چیزوں میں سے ہے؛ یہاں تک کہ امام علی بن المدینی کا قول ہے کہ سب سے مشکل تصحیف وہ ہے جو روایات کے اسماء میں واقع ہو۔ بعض

حضرات نے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ اسماء کی تصحیف ایسی چیز ہے جس (کو درست کرنے) میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، نیز اس سے پہلے اور اس کے بعد بھی کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو اس (کے مصحف ہونے) پر دلالت کرے۔ اسماء کی تصحیف کے سلسلے میں ابوالاحمد عسکری نے تصنیف کیا ہے؛ لیکن اس کو شامل کر دیا ہے اپنی اس کتاب کے ساتھ جو ”تصحیف متن“ سے متعلق ہے، پھر اسماء کی تصحیف کو مستقل تالیف میں عبدالغنی بن سعید مصری نے جمع کیا ہے؛ بلکہ تصحیف میں انھوں نے دو کتابیں مرتب کی ہیں: ایک مشتبہ اسماء سے متعلق اور دوسری مشتبہ نسبت سے متعلق اور عبدالغنی کے استاذ امام دارقطنی نے بھی تصحیف اسماء میں ایک جامع کتاب تصنیف کی ہے، پھر خطیب نے (دارقطنی اور عبدالغنی کی کتابوں پر) استدراک لکھا ہے، اس کے بعد ان تمام کو ابونصر بن ماکولانے اپنی کتاب: ”الإكمال“ میں جمع کر دیا ہے اور تمام مصنفین پر ایک دوسری کتاب میں استدراک کیا ہے، چنانچہ اس کتاب میں ان کی غلطیوں کو جمع کر کے ان کی وضاحت کی ہے۔ ابن ماکولانے کتاب (الإكمال) تصحیف اسماء میں سب سے جامع ترین کتاب ہے، وہ ان کے بعد کے ہر محدث کے لیے معتمد علیہ ہے، اس پر بھی ابو بکر ابن نقطہ نے ان باتوں کا جو ان سے رہ گئی ہیں یا ان کے بعد پیدا ہوئی ہیں، ایک ضخیم جلد میں استدراک کیا ہے، پھر ایک مختصر جلد میں ابن نقطہ کے مستدرک پر منصور بن سلیم۔ سین کے فتح کے ساتھ۔ نے استدراک کیا ہے، اسی طرح ابو حامد ابن الصابونی نے بھی، حافظ ذہبی نے بھی تصحیف اسماء میں انتہائی مختصر رسالہ مرتب کیا ہے، اس میں قلم سے (اعراب اور نقطے لگا کر) ضبط پر اعتماد کیا ہے، جس کے نتیجے میں اس کے اندر غلطیاں اور تصحیف بکثرت ہو گئی ہیں جو کہ کتاب کے موضوع کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کی توضیح کی توفیق دی ہے، ایسی کتاب میں جس کو میں نے ”تبصیر المنتبه بتحرير المشتبه“ سے موسوم کیا ہے، وہ ایک ہی جلد ہے، اس کو میں نے پسندیدہ طریقے کے مطابق حروف کے ذریعہ ضبط کیا ہے اور اس میں ایسی بہت ساری چیزوں کا اضافہ بھی کر دیا ہے، جن کو انھوں نے ترک کر دیا تھا یا جن سے وہ واقف نہیں ہوئے تھے۔ اس انعام پر اللہ تعالیٰ ہی کے لیے تعریف ہے۔

مؤتلف ومختلف

مؤتلف ومختلف سند میں مذکور روایات کے وہ اسماء ہیں، جو تحریر میں تو ایک جیسے ہوں؛ مگر تلفظ میں مختلف ہوں؛ خواہ تلفظ کا یہ اختلاف نقطوں کی وجہ سے ہو یا اعراب کی وجہ سے ہو، یا دونوں کی وجہ سے ہو۔ پہلے کی مثال ”حمزة“ اور ”جَمْزَة“ ہے، دوسرے کی مثال: ”عقیل“ اور ”عُقَیل“ ہے، اسی طرح ”سلام“ اور ”سَلَام“ ہے، دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں اعراب کا فرق حرکت کے ذریعہ ہے اور دوسری میں تشدید کے ذریعہ ہے، تیسرے کی مثال: ”حَرَام“ اور ”جَرَام“ ہے، اس کے اندر تلفظ میں اختلاف نقطہ اور اعراب؛ دونوں کی وجہ سے ہوا ہے۔

اس فن کا مقام و مرتبہ

فن مؤتلف ومختلف، اصول حدیث کے انتہائی عظیم الشان مباحث میں سے ہے، بہت ہی وسیع اور طویل الذیل فن ہے، اس کی اہمیت کے لیے یہی کافی ہے کہ امام علی بن عبداللہ المدینی نے فرمایا کہ روایات کے ناموں کی تصحیف انتہائی مشکل اور نقصان دہ تصحیف ہے اور یہ تصحیف ان ہی اسماء میں ہوتی ہے جو ہم خط و ہم تحریر ہوتے ہیں۔ شیخ ابواسحاق نجیری نے ابن المدینی کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ روایات کے اسماء کی تصحیف زیادہ مشکل اس لیے کہ ایک تو اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ صواب معلوم ہو جائے اور دوسرے سیاق و سباق سے بھی غلط کو صحیح سے ممتاز نہیں کیا جاسکتا ہے، اس کے برخلاف حدیث کے متن میں جو ملتے جلتے کلمات ہوتے ہیں، اس میں اگر تصحیف ہو جائے، تو اس کا از اہ اور ادراک کوئی دشوار امر نہیں ہے؛ کیوں کہ کبھی تو نحو کے قواعد کے ذریعہ اس کا ادراک ہو جاتا ہے اور کبھی سباق و سیاق کے قرینے سے صحیح کو غلط سے ممتاز کر لیا جاتا ہے۔

اس فن میں تصنیف

اس فن کی اہمیت ہی کے پیش نظر متعدد حضرات نے اس میں خامہ فرسائی کی ہے، سب

سے پہلے اس میں ابوالاحمد عسکری نے ”کتاب التصحیف“ تصنیف کی؛ لیکن اس میں صرف ”اسماء مؤتلفہ“ کی تصحیف پر اکتفاء نہیں کیا ہے؛ بلکہ متن کی تصحیف سے بھی تعرض کیا ہے، پھر عبدالغنی بن سعید مصری نے اسماء مؤتلفہ کی تصحیف کے لیے مستقل تصنیف کی ہے اور ایک نہیں؛ بلکہ دودو کی ہے، ایک کا تعلق مشتبہ اسماء سے ہے، اس کا نام ہے: کتاب المؤلف والمختلف“ اور دوسری کا تعلق مشتبہ نسبت سے ہے، اس کا نام: ”کتاب مشتبہ النسبة“ ہے، عبدالغنی کے استاذ امام دارقطنی نے بھی اس فن میں ایک عمدہ کتاب تحریر کی ہے؛ مگر اس میں استیعاب نہیں ہو سکا تھا؛ اس لیے خطیب بغدادی نے اس کا تتمہ لکھ کر اس کی تلافی کی، پھر ابونصر ابن ماکولا آئے، تو انھوں نے مذکورہ تمام حضرات کی کتابوں کے مباحث کو ایک کتاب: الإكمال في رفع الاریاب“ میں جمع کر دیا، ان کی یہ کتاب اس فن کی جامع ترین کتاب ہے اور بعد کے ہر محدث کے لیے بجا طور پر اعتماد کے لائق ہے، انھوں نے ایک دوسری کتاب بھی تصنیف کی، جس میں مذکورہ مصنفین کی غلطیوں کو جمع کیا ہے اور کیا غلطی ہے اس کی نشاندہی کی ہے۔

مگر کسی بشر کا کام سہو و نسیان سے خالی نہیں ہے، اس لیے ابن ماکولا سے بھی ”الإكمال“ میں بعض چیزیں درج ہونے سے رہ گئیں اور کچھ اسماء مؤتلفہ میں تصحیف ان کے بعد بھی ہوئی، اس لیے ابوبکر ابن نقطہ نے اس کا استدراک کیا، پھر ابن نقطہ کے مستدرک پر بھی منصور بن سلیم اور ابو حامد جمال الدین ابن الصابونی نے مستدرک لکھا۔

آٹھویں صدی کے مشہور محدث اور مصنف حافظ ذہبی متوفی ۴۸۷ھ نے بھی اس فن میں ایک مختصر رسالہ: ”المشتبه في أسماء الرجال“ کے نام سے مرتب کیا ہے؛ مگر انھوں نے اسماء کو حروف کے ذریعہ ضبط نہیں کیا ہے؛ بلکہ حرکات کے ذریعہ ضبط کیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کے کاتبین اور ناسخین سے نقل کرنے میں حد سے زیادہ غلطیاں ہو گئیں اور اسماء میں تصحیف ہو گئی؛ حالاں کہ اس فن کا مقصد اسماء کو تصحیف سے بچانا تھا، اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے حافظ ابن حجر کو کہ انھوں نے حافظ ذہبی کی کتاب کی توضیح کر دی، جو غلطیاں ہو گئی تھیں، ان کی اصلاح کر دی اور تمام اسماء کو پسندیدہ طریقے کے مطابق حروف کے ذریعہ ضبط کیا؛ بلکہ اس

میں ان اسماء کو بھی شامل کر دیا جو یا تو حافظ ذہبی سے ذکر میں چھوٹ گئے تھے یا ان کے بعد پیدا ہوئے تھے، اس کتاب کا نام: ”تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه“ ہے، بہت ہی عمدہ کتاب ہے۔

(وَإِنْ اتَّفَقَتِ الْأَسْمَاءُ خَطَاً وَنُطْقًا، (وَاخْتَلَفَتِ الْآبَاءُ) نُطْقًا
مَعَ اِتِّلَافِهَا خَطَاً، كُمَحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ -بِفَتْحِ الْعَيْنِ- وَمُحَمَّدِ بْنِ
عُقَيْلٍ -بِضَمِّهَا- الْأَوَّلُ نَيْسَابُورِيُّ وَالثَّانِي فَرِيَابِيُّ، وَهُمَا
مَشْهُورَانِ، وَطَبَقْتُهُمَا مُتَقَارِبَةً (أَوْ بِالْعَكْسِ) كَأَنَّ تَخْتَلِفَ الْأَسْمَاءُ
نُطْقًا وَتَأْتِلِفُ خَطَاً وَتَتَّفِقَ الْآبَاءُ خَطَاً وَنُطْقًا، كَشُرَيْحِ بْنِ النُّعْمَانِ،
وَشُرَيْحِ بْنِ النُّعْمَانِ: الْأَوَّلُ بِالشَّيْنِ الْمُعْجَمَةِ وَالْحَاءِ الْمُهْمَلَةِ، وَهُوَ
تَابِعِيٌّ يَرْوِي عَنْ عَلِيٍّ -كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ- وَالثَّانِي بِالشَّيْنِ الْمُهْمَلَةِ
وَالْحَيْمِ، وَهُوَ مِنْ شُيُوخِ الْبُخَارِيِّ (فَهُوَ) النَّوْعُ الَّذِي يُقَالُ لَهُ:
(الْمُتَشَابِهُ. وَكَذَا إِنْ وَقَعَ) ذَلِكَ (الِاتِّفَاقُ فِي الْإِسْمِ وَاسْمِ الْأَبِ
وَالِاخْتِلَافُ فِي النَّسَبِ) وَقَدْ صَنَّفَ فِيهِ الْخَطِيبُ كِتَابًا
جَلِيلًا سَمَّاهُ: ”تَلْخِيصُ الْمُتَشَابِهِ“، ثُمَّ ذَيَّلَ عَلَيْهِ أَيْضًا بِمَا فَاتَهُ
أَوَّلًا، وَهُوَ كَثِيرُ الْفَائِدَةِ

ترجمہ: اور اگر روایات کے اسماء تحریر اور تلفظ میں متفق ہوں اور ان کے باپوں کے نام تحریر میں متفق ہونے کے ساتھ تلفظ میں مختلف ہوں، جیسے: محمد بن عقیل -عین کے فتح کے ساتھ- اور محمد بن عقیل -عین کے ضمہ کے ساتھ- پہلے نيسابوری ہیں اور دوسرے فريابی ہیں، دونوں معروف ہیں اور ان کا طبقہ و زمانہ قریب قریب ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہو مثلاً: روایات کے اسماء تلفظ میں مختلف ہوں اور تحریر میں متفق ہوں اور ان کے باپوں کے اسماء تلفظ اور تحریر؛ دونوں میں متفق ہوں، جیسے: شریح بن النعمان اور شریح بن النعمان، پہلا نقطوں والی شین اور بغیر نقطے والی حاء کے ساتھ ہے، وہ تابعی ہیں، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسرا بغیر نقطوں کی سین اور حیم کے ساتھ ہے، وہ امام بخاری کے استاذ ہیں، تو یہ وہ نوع ہے جس کو

”متشابه“ کہا جاتا ہے اور اسی طرح متشابہ کی قسم سے ہے اگر وہ اتفاق نام اور باپ کے نام میں ہو اور وہ اختلاف نسبت میں ہو، خطیب نے اس نوع میں ایک قابل قدر کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام ”تلخیص المتشابہ“ ہے، پھر اس پر ان باتوں سے استدراک کیا ہے، جو ان سے فوت ہو گئی تھیں، یہ کتاب بہت ہی مفید ہے۔

متشابہ: وہ روایات ہیں جن کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں اور ان کے باپوں کے نام صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، یا اس کے برعکس ہو یعنی ان کے باپوں کے نام تو تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں اور ان روایات کے نام صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں یا روایات کے اپنے نام اور ان کے باپوں کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں؛ مگر ان کی نسبتیں صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، وغیر ذلک۔

یہاں تین صورتیں مرقوم ہوئیں: پہلی صورت کی مثال: ”محمد عقیل“ اور ”محمد بن عقیل“ ہے، دونوں کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں؛ مگر ان کے باپ کے نام صرف تحریر میں متفق ہیں، جب کہ تلفظ مختلف ہیں؛ کیوں کہ پہلے کے عین پر فتح اور قاف پر کسرہ ہے، جب کہ دو سرے کے عین پر ضمہ اور قاف پر فتح ہے۔ پہلا راوی یعنی محمد بن عقیل ”نیسا پور کی طرف منسوب ہے اور دوسرا ”فرباب“ کی طرف منسوب ہے؛ دونوں روایت میں معروف و مشہور ہیں اور دونوں ہم عصر وہم اساتذہ بھی ہیں۔

دوسری صورت کی مثال: ”شریح بن النعمان“ اور ”سریح بن النعمان“ ہے، دونوں کے باپ کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں؛ مگر خود ان کے نام صرف تحریر میں متفق ہیں، جب کہ تلفظ میں مختلف ہیں؛ کیوں کہ پہلا شین اور حاء کے ساتھ ہے، وہ تابعی ہے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کرتا ہے اور دوسرا سین اور جیم کے ساتھ ہے، وہ امام بخاری کا استاذ ہے۔

تیسری صورت کی مثال: ”محمد بن عبد اللہ محرمی“ اور ”محمد بن عبد اللہ محرمی“ ہے، دونوں روایات اور ان کے باپ کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں؛ مگر ان کی نسبتوں

میں صرف تحریر میں اتفاق ہے، جب کہ تلفظ میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے کی نسبت بغداد کے محلہ ”مخرّم“ کی طرف ہے، اس میں میم کا ضمہ، خاء کا فتح اور راء مشددہ کا کسرہ ہے اور دوسرے کی نسبت ”مخرمه بن نوفل مکی“ کی طرف ہے، اس میں میم کا فتح، خاء کا سکون اور راء مخففہ کا فتح ہے۔

اس فن میں تصنیف

چوں کہ یہ فن سابق دونوں سے مرکب ہے، اس لیے اس میں مستقل تصنیف نہیں کی گئی ہے اور مرکب اس طرح ہے کہ دونوں میں سے ایک متفق و مفترق میں سے ہوتا ہے اور دوسرا مؤ تلف و مختلف میں سے ہوتا ہے؛ البتہ خطیب بغدادی نے اس میں دو کتابیں تصنیف کی ہیں: پہلے انھوں نے ”تدخیص المنشأہ فی الرسم وحمایہ ما أشکل منه عن بوادر التصحیف والوهم“ کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی؛ مگر اس میں بعض اسماء درج ہونے سے رہ گئے تھے، اس لیے دوسری سے اس کی تکمیل کی، یہ بہت ہی نفع بخش کتاب ہے۔

(وَيَتَرَكُّ مِنْهُ وَمِمَّا قَبْلَهُ أَنْوَاعٌ، مِنْهَا: أَنْ يَحْصُلَ الْإِتِّفَاقُ أَوْ
الِإِشْتِبَاهُ) فِي الْأَمِّ، وَاسْمُ الْأَبِّ مَثَلًا (إِلَّا فِي حَرْفٍ أَوْ حَرْفَيْنِ)
فَأَكْثَرُ، مِنْ أَحَدِهِمَا، أَوْ مِنْهُمَا، وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ
الِاخْتِلَافُ بِالتَّغْيِيرِ مَعَ أَنَّ عَدَدَ الْحُرُوفِ ثَابِتَةٌ فِي الْجِهَتَيْنِ، أَوْ
يَكُونَ الْإِخْتِلَافُ بِالتَّغْيِيرِ مَعَ نُقْصَانِ بَعْضِ الْأَسْمَاءِ عَنْ بَعْضٍ.
فَمِنْ أَمْثَلِ الْأَوَّلِ: مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ - بِكُسْرِ السِّينِ الْمُهِمْلَةِ، وَنُونَيْنِ
بَيْنَهُمَا أَلِفٌ - وَهُمْ جَمَاعَةٌ، مِنْهُمْ: الْعَوْقِيُّ - بِفَتْحِ الْعَيْنِ وَالْوَاوِ، ثُمَّ
الْقَافِ - شَيْخُ الْبُخَارِيِّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ سَيَّارٍ - بِفَتْحِ السِّينِ الْمُهِمْلَةِ
وَتَشْدِيدِ الْيَاءِ التَّحْتَانِيَّةِ، وَبَعْدَ الْأَلِفِ رَاءٌ - وَهُمْ أَيْضًا جَمَاعَةٌ،
مِنْهُمْ: الْيَمَامِيُّ، شَيْخُ عَمْرِ بْنِ يُونُسَ. وَمِنْهَا: مُحَمَّدُ بْنُ حُنَيْنٍ -
بِضَمِّ الْحَاءِ الْمُهِمْلَةِ وَنُونَيْنِ، الْأُولَى مَفْتُوحَةٌ بَيْنَهُمَا يَاءٌ تَحْتِيَّةٌ -

تَابِعِيٌّ، يَرْوِي عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرِهِ. وَمُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرٍ - بِالْجِيمِ -
 بَعْدَهَا بَاءٌ مَوْحَدَةٌ وَآخِرَةٌ رَاءٌ - وَهُوَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، تَابِعِيٌّ
 مَشْهُورٌ أَيْضًا. وَمِنْ ذَلِكَ: مُعَرِّفُ بْنُ وَاصِلٍ، كُوفِيٌّ مَشْهُورٌ،
 وَمُطَرِّفُ بْنُ وَاصِلٍ - بِالطَّاءِ بَدَلِ الْعَيْنِ - شَيْخٌ آخَرُ يَرْوِي عَنْهُ
 أَبُو حَذِيفَةَ النَّهْدِيُّ. وَمِنْهُ أَيْضًا: أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ صَاحِبُ إِبْرَاهِيمَ
 بْنِ سَعْدٍ، وَآخَرُونَ، وَأَحِيدُ بْنُ الْحُسَيْنِ مِثْلُهُ؛ لَكِنْ بَدَلُ الْمِيمِ يَاءٌ
 تَحْتَانِيَّةٌ، وَهُوَ شَيْخٌ بَخَارِيٌّ، يَرْوِي عَنْهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ
 الْيُكَنْدِيُّ. وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا: حَفْصُ بْنُ مَيْسَرَةَ شَيْخٌ بَخَارِيٌّ مَشْهُورٌ
 مِنْ طَبَقَةِ مَالِكٍ، وَجَعْفَرُ بْنُ مَيْسَرَةَ، شَيْخٌ مَشْهُورٌ شَيْخٌ لِعُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ
 مُوسَى الْكُوفِيِّ، الْأَوَّلُ بِالْحَاءِ الْمُهْمَلَةِ وَالْفَاءِ، وَبَعْدَهَا صَادٌ
 مُهْمَلَةٌ، وَالثَّانِي بِالْجِيمِ وَالْعَيْنِ الْمُهْمَلَةِ بَعْدَهَا فَاءٌ ثُمَّ رَاءٌ.

ترجمہ: اور متشابہ اور اس کے ماقبل (یعنی مؤتلف و مختلف، کے مفہوموں) سے چند انواع
 مرکب ہوتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مثلاً راوی کے نام اور اس کے باپ کے نام میں
 اتفاق یا اشتباہ ہو؛ مگر دونوں میں سے ایک یا دونوں کے، ایک حرف یا دو یا زیادہ میں (نہ ہو) یہ
 نوع دو قسموں پر ہے؛ (اس لیے کہ) یا تو دونوں اسموں کے درمیان اختلاف کسی حرف کی
 تبدیلی کی وجہ سے ہوگا، جب کہ حروف کا عدد دونوں جہتوں میں باقی ہو، یا اختلاف تبدیلی کی
 وجہ سے ہوگا کسی اسم کے دوسرے سے کم ہونے کے ساتھ، تو پہلی قسم کی مثالوں میں ”محمد بن
 سنان“ ہے۔ سین کے کسرہ اور دونوں کے ساتھ جن کے درمیان الف ہے۔ اس نام سے موسوم
 ایک جماعت ہے، جن میں سے ”عَوْقِي“ ہے۔ عین اور واو کے فتح کے ساتھ، پھر قاف کے
 ساتھ۔ امام بخاری کے استاذ ہیں اور ”محمد بن سیار“ ہے۔ سین کے فتح یا کی تشدید اور الف کے
 بعد راء کے ساتھ۔ اس نام سے بھی موسوم ایک جماعت ہے، جن میں عمر بن یونس کے استاذ
 ”یَمَامِي“ ہیں اور اس کی مثالوں میں سے ”محمد بن حُثَيْن“ ہے۔ حاء کے ضمہ، دونوں، پہلی
 مفتوح اور ان کے درمیان یاء کے ساتھ۔ تابعی ہیں، حضرت ابن عباس وغیرہ سے روایت

کرتے ہیں اور ”محمد بن جبیر“ ہے۔ جیم کے ساتھ، اس کے بعد ایک نقطہ والی باء ہے اور آخری حرف راء ہے۔ وہ ”محمد بن جبیر بن مطعم“ ہیں یہ بھی مشہور تابعی ہیں۔ اور اس کی مثالوں میں سے ”مُتَرَف بن واصل“ ہے۔ مشہور کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ اور ”مُتَرَف بن واصل“ ہے۔ عین کے بدلے طاء کے ساتھ، دوسرے شیخ ہیں، ان سے ابو حذیفہ تمیمی روایت کرتے ہیں۔ اس کی مثالوں میں سے ”أحمد بن حسین“ بھی ہے، اس نام کے ابراہیم بن سعد کے شاگرد اور دوسرے متعدد حضرات ہیں اور ”أحید بن حسین“ بھی اسی کی طرح ہے؛ مگر میم کی جگہ یاء ہے، یہ بخاری کے رہنے والے شیخ ہیں، ان سے عبد اللہ بن محمد بیکندی روایت کرتے ہیں، اس کی مثالوں میں سے ”حفص بن مہسرہ“ ہے، بخاری کے رہنے والے مشہور شیخ اور امام مالک کے طبقے کے ہیں اور ”جعفر بن میسرہ“ ہے، جو مشہور شیخ اور عبید اللہ بن موسیٰ کوفی کے استاذ ہیں، پہلا اسم (یعنی حفص) حاکم اور فاء کے ساتھ ہے اس کے بعد صاد ہے اور دوسرا اسم (یعنی جعفر) جیم اور عین کے ساتھ ہے، اس کے بعد فاء پھر راء ہے۔

تشریح: متشابہ کا مفہوم آپ کو پہلے معلوم ہو چکا، اسی طرح مؤتلف و مختلف کا مفہوم بھی معلوم ہو گیا، اب جانچئے کہ دونوں کے مفہوموں کے مجموعے سے چند انواع حاصل ہوتی ہیں، مصنف نے دونوں کا تذکرہ کر دیا ہے اور باقی کو قاری کے غور و فکر کے لیے چھوڑ دیا ہے، پہلی نوع یہ ہے کہ راوی اور اس کے باپ کے نام کے تمام حروف میں اتفاق اور اشتباہ ہو؛ مگر دونوں متشابہ اسماء یا دونوں میں سے ایک کے ایک حرف میں یا دو حرف میں یا تین حرف میں اختلاف ہو۔ اس نوع کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ کسی حرف کی تبدیلی کی وجہ سے دونوں اسموں کے درمیان اختلاف ہو؛ مگر دونوں اسموں کے حرف کی تعداد برابر ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ کسی حرف کی تبدیلی کی وجہ سے دونوں اسموں کے درمیان اختلاف ہو اور دونوں اسموں کے حرف کی تعداد برابر نہ ہو؛ بلکہ اس میں کمی و زیادتی ہو، پہلی قسم کی مصنف نے پانچ مثالیں ذکر فرمائی ہیں، تفصیل درج ذیل ہے:-

پہلی مثال

”محمد بن سنان“ اور محمد بن سيار“ ہے، ”سنان“ کے سین پر کسرہ ہے، اس کے بعد دونوں

ہے، جن کے درمیان الف ہے اور ”سَیَّار“ میں سین پر فتح ہے، اس کے بعد یاء مشدودہ ہے؛ پھر الف اور راء ہے۔ پہلے اسم سے موسوم متعدد حضرات ہیں، جن میں ایک امام بخاری کے استاذ: بخوقی“ ہیں اور دوسرے اسم سے بھی متعدد حضرات موسوم ہیں، جن میں سے ایک عمر بن یونس کے استاذ کا ”یَمَامِ“ ہیں، دونوں اسموں کے اندر راوی کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ”محمد“ ہے اور باپ کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ آخری حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں نون ہے اور دوسرے میں راء ہے اور تحریر کے اعتبار سے دونوں کے عدد حروف برابر ہیں۔

دوسری مثال

”محمد بن حُثَیْن“ اور ”محمد بن جُبَیْر“ ہے، حُثَیْن کے حاء پر ضمہ ہے، اس کے بعد دونوں ہے، جن کے درمیان یاء ہے اور پہلے نون پر فتح ہے اور ”جُبَیْر“ میں جیم پر ضمہ ہے، اس کے بعد باء مفتوحہ ہے، پھر یاء ہے اور آخر میں راء ہے، پہلے شخص تابعی ہیں حضرت علیؓ اور ان کے علاوہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسرے شخص بھی مشہور تابعی ہیں۔ ان دونوں اسموں میں راوی کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ”محمد“ ہے اور باپ کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ آخری حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں نون ہے اور دوسرے میں راء ہے اور دونوں کے عدد حروف برابر ہیں۔

تیسری مثال

”مُعَرِّف بن واصل“ اور ”مُطَرِّف بن واصل“ ہے۔ ”مُعَرِّف“ کے اندر میم پر ضمہ ہے، اس کے بعد عین پر فتح ہے، پھر راء مشدودہ پر کسرہ ہے، آخر میں فاء ہے اور ”مُطَرِّف“ میں میم پر ضمہ ہے، اس کے بعد طاء پر فتح ہے، پھر راء مشدودہ پر کسرہ ہے، آخر میں فاء ہے۔ پہلے شخص مشہور رکوفہ کے رہنے والے ہیں اور دوسرے شخص ابو حذیفہ نہدی کے استاذ ہیں، ان دونوں میں راوی کے باپ کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ”واصل“ ہے اور راوی کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ دوسرے حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں عین ہے اور دوسرے میں طاء ہے اور دونوں کے عدد حروف برابر ہیں۔

چوتھی مثال

”احمد بن حسین“ اور ”احمد بن حسین“ ہے۔ پہلے شخص ابراہیم بن سعد اور دوسرے حضرات کے شاگرد ہیں اور دوسرے شخص بخاری کے رہنے والے اور عبداللہ بن محمد بیکندی کے استاذ ہیں، ان دونوں میں راوی کے باپ کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ”حسین“ ہے اور راوی کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ تیسرے حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں میم ہے اور دوسرے میں یاء ہے اور دونوں کے عدد حروف برابر ہیں۔

پانچویں مثال

”حفص بن میسرہ“ اور ”جعفر بن میسرہ“ ہے، پہلے شخص بخاری کے رہنے والے اور امام مالک کے طبقے کے ہیں اور دوسرے شخص مشہور شیخ اور عبید اللہ بن موسیٰ کوفی کے استاذ ہیں ”حفص“ کے اندر حاء پر فتح ہے، اس کے بعد فاء ساکنہ ہے، پھر صاد ہے اور ”جعفر“ کے اندر جیم پر فتح ہے، اس کے بعد عین ساکنہ ہے، پھر فاء اور راء ہے۔ ان دونوں میں راوی کے باپ کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ”میسرہ“ ہے اور راوی کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ آخر میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں صاد ہے اور دوسرے میں فاء اور راء ہے اور دونوں کے عدد حروف لکھنے میں برابر ہیں؛ اس لیے کہ ”حفص“ کے اندر صاد کے دو جزء ہیں: ایک اس کا سر اور دوسرا اس کا جوف، اس اعتبار سے ”حفص“ کے بھی چار حروف ہو گئے، جیسا کہ ”جعفر“ میں چار حروف ہیں۔ علامہ قاسم بن قطلوبغا، حافظ سخاوی اور شاہ وجیہ الدین علوی وغیرہ نے حقیقی حروف کا اعتبار کیا؛ اس لیے انھوں نے مصنف پر اعتراض کیا کہ اس کو دوسری قسم کی مثالوں میں شمار کرنا چاہیے! (القول المبتکر علی هامش

نزہۃ النظر ص ۱۸۰)

ومن أمثلة الثاني: عبد الله بن زيد، جماعة، منهم في الصحابة: صاحب الأذان، واسم جدّه عبد ربّه، وراوي حديث الوضوء، واسم

جَدِّهِ عَاصِمٌ، وَهُمَا أَنْصَارِيَّانِ: وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ - بِزِيَادَةِ يَاءٍ فِي أَوَّلِ اسْمِ الْأَبِ وَالزَّائِي مَكْسُورَةً - وَهُمْ أَيْضًا جَمَاعَةٌ، مِنْهُمْ فِي الصَّحَابَةِ: الْخَطْمِيُّ يُكْنَى أَبَا مُوسَى، وَحَدِيثُهُ فِي الصَّحِيحَيْنِ، وَالْقَارِي، لَهُ ذِكْرٌ فِي حَدِيثِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. وَقَدْ زَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ الْخَطْمِيُّ، وَفِيهِ نَظَرٌ. وَمِنْهَا: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَحْيَى. وَهُمْ جَمَاعَةٌ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُجَيْ. - بِضَمِّ النُّونِ وَفَتْحِ الْجِيمِ وَتَشْدِيدِ الْيَاءِ - تَابِعِيٌّ مَعْرُوفٌ يَرْوِي عَنْ عَلِيٍّ.

ترجمہ: اور دوسری قسم کی مثالوں میں ”عبداللہ بن زید“ ہے، اس نام سے موسوم ایک جماعت ہے، جن میں صحابہ کے اندر اذان کے طریقے کو خواب میں دیکھنے والے ہیں، ان کے دادا کا نام ”عبدالربہ“ ہے اور وضو کی حدیث کے راوی ہیں، ان کے دادا کا نام ”عاصم“ ہے اور دونوں انصاری ہیں اور ”عبداللہ بن زید“ ہے۔ باپ کے نام کے شروع میں یاء کی زیادتی اور زاء پر کسرہ کے ساتھ۔ اس نام سے بھی موسوم ایک جماعت ہے، جن میں سے صحابہ کے اندر ”خطمی“ ہیں، جن کی کنیت ”ابو موسیٰ“ ہے اور ان کی حدیث ”صحیحین“ میں ہے اور ”قاری“ ہیں، جن کا ذکر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ قاری ہی خطمی ہے؛ لیکن اس میں اشکال ہے اور دوسری قسم کی مثالوں میں سے ”عبداللہ بن یحییٰ“ ہے، اس نام سے موسوم ایک جماعت ہے اور ”عبداللہ بن نجی“ ہے۔ نون کے ضمہ، جیم کے فتح اور یاء کی تشدید کے ساتھ۔ وہ مشہور تابعی ہیں، حضرت علیؑ سے روایت کرتے ہیں۔

دوسری قسم کا بیان

دوسری قسم یہ تھی کہ کسی حرف کی تبدیلی کی وجہ سے دونوں اسموں کے درمیان اختلاف ہو اور دونوں اسموں کے حروف کی تعداد برابر نہ ہو؛ بلکہ اس میں کمی و زیادتی ہو۔ اس قسم کی مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں، جو کہ درج ذیل ہیں:

پہلی مثال

”عبداللہ بن زید“ اور ”عبداللہ یزید“ ہے پہلے کے باپ کا نام ”زید“ ہے اور دوسرے کے باپ کا نام ”یزید“ ہے یعنی شروع میں یاء مفتوحہ کی زیادتی ہے اور اس کے زاء پر کسرہ ہے، جب کہ ”زید“ کے زاء پر فتح ہے۔ پہلے نام سے موسوم متعدد حضرات ہیں، صحابہ میں بھی اس نام کے دو ہیں: ایک تو وہ جنہوں نے اذان کی کیفیت خواب میں دیکھی تھی اور آپ ﷺ کو بتائی تھی، ان کے دادا کا نام ”عبد ربہ“ ہے اور دوسرے وہ ہیں جنہوں نے آپ ﷺ سے وضوء کے طریقے کو روایت کیا ہے، ان کے دادا کا نام ”عاصم“ ہے اور دونوں قبیلہ انصار سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور دوسرے نام سے بھی متعدد حضرات موسوم ہیں، صحابہ میں بھی اس نام کے دو ہیں: ایک تو ”خطمی“ ہیں، جن کی کنیت ”ابوموسیٰ“ ہے اور ”صحیحین“ میں ان کی حدیث موجود ہے، گویا ”صحیحین“ کے رجال میں سے ہیں اور دوسرے ”قاری“ ہیں جن کا ذکر حضرت عائشہ کی حدیث میں موجود ہے۔ علامہ ابن الاثیر جزری وغیرہ کا کہنا ہے کہ قاری کوئی الگ نہیں ہے؛ بلکہ ”خطمی“ ہی قاری ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ بات صحیح نہیں ہے، دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں۔

ان دونوں اسموں میں راوی کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ”عبداللہ“ ہے اور دونوں کے باپ کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ ایک حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ دوسرے کے شروع میں یاء کی زیادتی ہے اور حروف کی تعداد دونوں میں برابر نہیں ہے؛ کیوں کہ پہلے میں تین ہیں اور دوسرے میں چار ہیں۔

دوسری مثال

”عبداللہ بن یحییٰ“ اور ”عبداللہ بن نجیح“ ہے۔ ”نجیح“ میں نون کا ضمہ ہے، جیم پر فتح ہے اور آخر میں یاء مشددة ہے۔ پہلے نام سے موسوم ایک جماعت ہے اور دوسرے نام سے موسوم ایک مشہور تابعی ہیں جو حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں، ان دونوں اسموں میں راوی کا نام تو

بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ”عبداللہ“ ہے اور دونوں کے باپ کے نام کے اکثر حروف کو لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ ایک حرف میں اختلاف ہے، کیوں کہ ”یحییٰ“ میں حاء کے بعد یاء کا ”شوشہ“ ہے اور ”نجی“ میں جیم کے بعد یاء کا شوشہ نہیں ہے اور حروف کی تعداد دونوں میں لکھنے کے اعتبار سے برابر نہیں ہے؛ کیوں کہ ”یحییٰ“ لکھنے میں چار حروف ہوتے ہیں اور ”نجی“ لکھنے میں تین حروف ہوتے ہیں؛ اگرچہ پڑھنے کے اعتبار سے دونوں میں چار حروف ہو جاتے ہیں؛ کیوں کہ ”نجی“ کی یاء مشدود ہے؛ لیکن پڑھنے کا اعتبار نہیں ہے۔

(أَوْ يَحْصُلُ الْإِتْفَاقُ فِي الْخَطِّ وَالنُّطْقِ؛ لَكِنْ يَحْصُلُ الْإِخْتِلَافُ أَوِ الْإِسْتِثْنَاءُ (بِالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ) إِمَّا فِي الْأَسْمَاءِ جُمْلَةً (أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ)، كَأَن يَقَعَ التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ فِي الْأِسْمِ الْوَاحِدِ فِي بَعْضِ حُرُوفِهِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَا يُشْتَبَهُ بِهِ. مِثَالُ الْأَوَّلِ: الْأَسْوَدُ بْنُ يَزِيدَ، وَيَزِيدُ بْنُ الْأَسْوَدِ، وَهُوَ ظَاهِرٌ. وَمِنْهُ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ، وَيَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ. وَمِثَالُ الثَّانِي: أَيُّوبُ بْنُ سَيَّارٍ، وَأَيُّوبُ بْنُ يَسَارٍ، الْأَوَّلُ مَدَنِيٌّ مَشْهُورٌ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ، وَالْآخِرُ مَجْهُولٌ.

ترجمہ: یا تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں اتفاق حاصل ہو؛ لیکن اختلاف یا اشتباہ ہو جائے تقدیم اور تاخیر کی وجہ سے، یا تو ایک ساتھ دونوں اسموں میں یا اس کے قریب میں، مثلاً تقدیم و تاخیر واقع ہو ایک اسم کے بعض حروف میں، اس دوسرے اسم کے اعتبار سے جس سے اس کا اشتباہ ہو۔ پہلے کی مثال: ”اسود بن یزید“ اور ”یزید بن اسود“ ہے، یہ مثال ظاہر ہے اور اس کی مثال: ”عبداللہ بن یزید“ اور ”یزید عبداللہ بن عبداللہ“ بھی ہے اور دوسرے کی مثال: ”ایوب بن سیار“ اور ”ایوب بن یسار“ ہے، پہلا مشہور مدینے کا رہنے والا ہے اور قوی نہیں ہے اور دوسرا مجہول ہے۔

دوسری نوع کا بیان

دوسری نوع یہ ہے کہ دونوں اسموں کے اندر تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں اتفاق ہو۔ تحریر میں اتفاق تو ظاہر ہے اور تلفظ میں اتفاق سے مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے حروف بعینہ دو

سرے کے حروف ہوں، ان کی ترتیب سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ لیکن تقدیم و تاخیر کی وجہ سے اختلاف اور اشتباہ ہو، پھر اس اختلاف کی دو صورت ہے: ایک یہ کہ ایک ساتھ دونوں اسموں میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے اختلاف ہو، بایں طور کہ ایک راوی کا نام دوسرے کے باپ کا نام ہو اور دوسرے کے باپ کا نام پہلے راوی کا نام ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اسموں کے اندر اختلاف نہ ہو؛ بلکہ ایک اسم کے بعض حروف میں اس کے مشابہ اسم کے اعتبار سے تقدیم و تاخیر ہو۔ پہلی صورت کی مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی مثال

”اسود بن یزید“ اور ”یزید بن اسود“ ہے۔ پہلے شخص تابعی ہیں اور اس کی نسبت ”نخعی“ ہے اور دوسرے نام کے دو شخص ہیں: ایک صحابی ہیں، جن کی نسبت ”فخزاعی“ ہے اور دوسرے مخضرم ہیں، جن کی نسبت ”جرشی“ ہے۔ ان دونوں اسموں کے اندر تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں اتفاق ہے؛ مگر دونوں لفظوں میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے اختلاف ہے؛ کیوں کہ ایک کے باپ کا نام وہ ہے جو خود دوسرے راوی کا نام ہے۔

دوسری مثال

”عبداللہ بن یزید“ اور ”یزید بن عبداللہ“ ہے، پہلے شخص صحابی ہیں، جن کی نسبت ”خطمی“ ہے، ان کا بیان پہلے ہو چکا اور دوسرے نام سے متعدد حضرات موسوم ہیں: ایک تو صحابی ہیں: جن کی نسبت ”بجلی“ ہے، دوسرے ”ابن شخیر“ ہیں، جن کی نسبت ”عامری“ ہے، یہ تابعی ہیں اور تیسرے ”ابن قسیط“ ہیں، جن کی نسبت ”لیثی“ ہے، یہ بھی تابعی ہیں۔ نوع ثانی کی تو ضیح کے لیے اس میں بھی وہی بات کہی جائے گی، جو کہ پہلی مثال میں تحریر کی گئی۔

دوسری صورت کی مثال

”ایوب بن سیار“ اور ”ایوب بن یسار“ ہے۔ ”یسار“ میں سین پر فتح ہے، اس سے پہلے یاء

مفتوحہ ہے، سین کے بعد الف پھر راء ہے اور ”سیار“ میں سین مفتوح کے بعد یاء مشددہ ہے، پھر الف اور راء ہے۔ پہلے شخص مشہور مدینہ کے رہنے والے ہیں؛ مگر روایت میں قوی نہیں ہیں اور دوسرے شخص مجہول ہیں۔

دونوں اسموں کے اندر تحریر اور تلفظ؛ دونوں کے اندر اتفاق ہے، تحریر کا اتفاق تو ظاہر ہے اور تلفظ کا اتفاق اس طرح ہے کہ ”سیار“ اور ”ییار“؛ دونوں کے حروف یکساں ہیں؛ ہر چند کہ ترتیب میں الٹ پھیر ہے اور دونوں روایات کے باپ کے ناموں میں بعض حروف کی تقدیم و تاخیر سے اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں یاء سین سے پہلے ہے اور دوسرے میں سین کے بعد ہے اور وہ مشددہ ہے۔

فوائد: ”أویحصل“ اس کا عطف ”شرح نخبة ص ۱۰۵“: پر مذکور مصنف کے قول: ”یحصل الاتفاق أو الاشتباه....“ پر ہے اور یہاں سے دوسری نوع کا بیان۔

”بالتقديم والتاخير“ شرح کے اندر یہ ”یحصل“ سے متعلق ہے، جیسا کہ ظاہر ہے اور متن مجرد میں یہ ایک مقدر پر معطوف ہے جو کہ مصنف کے قول: ”إلا في حرف“ سے مفہوم ہوتا ہے، تقدیر عبارت ہوگی: یحصل التمييز بين الاسمين إما بتغيير حرف، أو حرفين، وإما بسبب ما بينهما من التقديم والتاخير في الواقع.

”أونحو ذلك“ ذلک کا مشار الیہ شرح کے اندر ”الإسمین“ ہے اور متن مجرد کے اندر ”التقديم والتاخير“ ہے۔

”كأن يقع“ یہ ”نحو ذلك“ کی توضیح و تشریح ہے، اسی کی مثال مصنف نے ”ومثال الثاني“ سے بیان کی ہے اور ”ومثال الأول“ سے ”الإسمین جملة“ کی مثال بیان کی ہے۔

(خَاتِمَةٌ. وَمِنْ الْمُهِمِّ) فِي ذَلِكَ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ (مَعْرِفَةُ طَبَقَاتِ
الرُّوَاةِ) وَقَائِدُهُ الْأَمْنُ مِنْ تَدَاخُلِ الْمُشْتَبِهَيْنِ، وَإِمَّا كَانَ الْإِطْلَاقُ
عَلَى تَبْيِينِ التَّدْلِيلِ، وَالْوُقُوفُ عَلَى حَقِيقَةِ الْمُرَادِ مِنْ
الْعَنْعَنَةِ. وَالطَّبَقَةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ: عِبَارَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ اشْتَرَكُوا فِي
السَّنِّ وَلِقَاءِ الْمَشَائِخِ. وَقَدْ يَكُونُ الشَّخْصُ الْوَاحِدُ مِنْ طَبَقَتَيْنِ

بِاعْتِبَارَيْنِ، كَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ؛ فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ ثُبُوتُ صُحْبَتِهِ
لِلنَّبِيِّ ﷺ يُعَدُّ فِي طَبَقَةِ الْعَشْرَةِ مَثَلًا، وَمِنْ حَيْثُ صِغَرُ السِّنِّ يُعَدُّ
فِي طَبَقَةِ مَنْ بَعْدَهُمْ .

ترجمہ: یہ خاتمہ ہے۔ اصول حدیث میں محدثین کے نزدیک اہم چیزوں میں روایات کے طبقات کو جاننا ہے اور اس کو جاننے کا فائدہ متعدد ہم نام میں داخل سے بچنا، تدلیس سے واقف ہونا اور عنعنہ کی حقیقی مراد کو جاننا ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں طبقہ نام ہے ایسی جماعت کا جو عمر اور اساتذہ سے ملاقات میں (تقریباً) شریک ہو اور ایک ہی شخص دو اعتبار سے دو طبقوں سے ہو سکتا ہے، جیسے: حضرت انس بن مالکؓ ہیں؛ کیوں کہ وہ آپؐ کی صحبت کے ثبوت کے اعتبار سے، مثلاً حضرات عشرہ مبشرۃ رضی اللہ عنہم اجمعین کے طبقے میں شمار کیے جاتے ہیں اور کم عمر ہونے کے اعتبار سے ان کے بعد کے طبقے میں شمار کیے جاتے ہیں۔

خاتمہ: جب مصنف اصول حدیث کے مسائل کے بیان سے فارغ ہو چکے، تو ان چیزوں کی اختصاراً انشاء ہی کر دی ہے، جن کی طالب حدیث کو ضرورت پیش آتی ہے؛ مگر ماضی میں ان کا بیان نہیں ہوا ہے، تاکہ کتب مطولات سے وہ چیزیں ذہن نشیں کی جائیں، ایسی چیزیں ۴۰ ہیں، جن کو ترتیب وار ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

پہلی چیز طبقاتِ روایات

یعنی جن رجال کے واسطے سے حدیثیں ہم تک پہنچتی ہیں، یعنی صحابہ کرام سے لے کر کتب حدیث کے مصنفین تک کے رجال کے طبقات کو جاننا۔ یہ طبقہ، کی جمع ہے، لغت میں ایسے لوگوں کو کہتے ہیں، جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اور اصطلاح میں ایسے حضرات کو کہا جاتا ہے، جو عمر میں یا اساتذہ میں تقریباً شریک ہوں، یعنی ان کی عمریں تقریباً برابر ہوں اور ان کے اساتذہ بھی تقریباً متحد ہوں۔

طبقات جاننے کا فائدہ

اس کا ایک فائدہ تو یہ ہے کہ دو یا زیادہ ہم نام روایات میں سے کس جگہ کون مراد ہے، اس کی

تعیین ہو جائے گی اور ان کے ایک ہونے کا گمان ختم ہو جائے گا، دوسرا فائدہ یہ ہے کہ مدلسین کی تدلیس پر واقفیت ہو جائے گی اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر غیر مدلس لفظ ”عن“ کے ذریعہ روایت کر رہا ہو، تو وہ اتصال پر محمول ہوگی یا نہیں، اس سے واقفیت ہو جائے گی۔

کیا ایک شخص دو طبقے کا ہو سکتا ہے؟

ایک شخص دو اعتبار سے دو طبقے کا ہو سکتا ہے، مثلاً حضرت انس بن مالکؓ کو اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ ان کو آپ ﷺ سے شرفِ صحبت حاصل ہے، حضراتِ عشرہ مبشرہ کے طبقے میں شمار کیا جاسکتا ہے اور اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ ان کی عمر آپ ﷺ کے زمانے میں کم تھی، تو ان کو عشرہ مبشرہ کے بعد کے طبقے میں شمار کیا جائے گا۔

عشرہ مبشرہ

یہ وہ دس صحابہ کرام ہیں جن کو آپ ﷺ نے ایک مقام پر ایک ساتھ جنت کی بشارت سنائی ہے، وہ یہ ہیں: حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت عبدالرحمن بن عوف، حضرت طلحہ بن عبید اللہ، حضرت زبیر بن العوام، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابو عبیدہ بن الجراح اور حضرت سعید بن زید بن عمرو۔ (ترمذی

شریف ۲/۲۱۵)

فَمَنْ نَظَرَ إِلَى الصَّحَابَةِ بِاعْتِبَارِ الصُّحْبَةِ، جَعَلَ الْجَمِيعَ طَبَقَةً وَاحِدَةً، كَمَا صَنَعَ ابْنُ حِبَّانَ وَغَيْرُهُ، وَمَنْ نَظَرَ إِلَيْهِمْ بِاعْتِبَارِ قَدَرِ زَائِدٍ، كَالسَّبْقِ إِلَى الْإِسْلَامِ، أَوْ شُهُودِ الْمَشَاهِدِ الْفَاضِلَةِ، أَوْ الْهَجَرَةِ، جَعَلَهُمْ طَبَقَاتٍ، وَإِلَى ذَلِكَ جَنَحَ صَاحِبُ الطَّبَقَاتِ: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ الْبَغْدَادِيُّ وَكِتَابُهُ أَجْمَعُ مَا جُمِعَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْكُتُبِ. وَكَذَلِكَ مِنْ جَاءَ بَعْدَ الصَّحَابَةِ وَهُمْ التَّابِعُونَ مَنْ نَظَرَ إِلَيْهِمْ بِاعْتِبَارِ الْأَخْذِ عَنْ بَعْضِ الصَّحَابَةِ فَقَطُّ، جَعَلَ الْجَمِيعَ طَبَقَةً وَاحِدَةً، كَمَا صَنَعَ ابْنُ

حَبَّانَ أَيْضًا، وَمَنْ نَظَرَ إِلَيْهِمْ بِاعْتِبَارِ اللَّقَاءِ، قَسَمَهُمْ، كَمَا فَعَلَ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ، وَلِكُلِّ مِنْهُمَا وَجْهٌ.

ترجمہ: چنانچہ جس نے صحابہ کو شرفِ صحابیت کے اعتبار سے دیکھا، اس نے تمام صحابہ کو ایک طبقہ قرار دیا، جیسا کہ ابن حبان وغیرہ نے کیا اور جس نے ان کو زائد مرتبہ کے اعتبار سے دیکھا، جیسے: اسلام میں پیش قدمی، یا فضیلت والی جنگوں میں حاضری، یا ہجرت، تو اس نے ان کو متعدد طبقے بنایا، صاحب ”الطبقات“ ابو عبد اللہ محمد بن سعد بغدادی کا اسی طرف میلان ہے، ان کی کتاب اس فن میں تصنیف کی جانے والی کتابوں میں جامع ترین ہے۔ اسی طرح صحابہ کے بعد کے لوگ ہیں اور وہ تابعین ہیں، جس نے صرف بعض صحابہ سے روایت کرنے کو دیکھا، تو تمام کو ایک طبقہ قرار دیا، جیسا کہ ابن حبان ہی نے کیا ہے اور جس نے ان کو سماع کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے دیکھا، تو اس نے ان کو کئی طبقوں میں تقسیم کر دیا ہے، جیسا کہ محمد بن سعد نے کیا ہے اور دونوں نظروں کی دلیل ہے۔

طبقہ صحابہ

تمام صحابہ ایک ہی طبقہ ہے یا متعدد طبقات ہیں؟ اس سلسلے میں لوگوں نے مختلف راہیں اختیار کی ہیں، جس نے تمام صحابہ کو اس نظر سے دیکھا کہ سب کو شرفِ صحبت حاصل ہے، اس نے تمام کو ایک طبقہ قرار دیا، حافظ ابن حبان نے (کتاب الثقات ۱/۲۴۸) میں اسی کو اختیار کیا ہے، ابن عبد البر نے بھی ”الاستیعاب بمعرفة الأصحاب“ میں اسی کو پسند کیا ہے، اسی طرح ابن الاثیر جزری نے بھی ”أسد الغابة“ میں اسی نہج کو پسند کیا ہے؛ مگر جن لوگوں نے شرفِ صحابیت سے آگے بڑھ کر مزید فضیلتوں اور خصوصیتوں کو بھی دیکھا، انھوں نے متعدد طبقے میں ان کو تقسیم کر دیا ہے، فضیلت اور خصوصیت جیسے: اسلام قبول کرنے میں سبقت کرنا، ہجرت میں جلدی کرنا، غزوات میں شرکت کرنا وغیرہ؛ چنانچہ ابو عبد اللہ محمد بن سعد بغدادی نے ان کو پانچ طبقات میں تقسیم کیا ہے: پہلا طبقہ اصحابِ بدر، دوسرا طبقہ وہ قدیم مسلمان جن میں سے اکثر نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور اُحد وغیرہ میں شریک ہوئے، تیسرا طبقہ غزوہ خندق وغیرہ

میں شرکت کرنے والے، چوتھا طبقہ فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہونے والے اور پانچواں طبقہ وہ بچے ہیں جنہوں نے آپ ﷺ کو دیکھا۔ موصوف نے طبقات پر تین کتابیں تصنیف کی ہیں، ان کی کتاب ”الطبقات الکبریٰ“ اس فن کی جامع ترین کتاب ہے۔

امام حاکم کی تقسیم

امام حاکم نے ان کو بارہ طبقات میں تقسیم کیا ہے: پہلا طبقہ وہ حضرات ہیں جنہوں نے مکہ کے اندر جلدی اسلام قبول کیا، جیسے: خلفاء اربعہ وغیرہ، دوسرا طبقہ اصحاب دارالندوہ، تیسرا طبقہ حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والے، چوتھا طبقہ عقبہ اولیٰ میں شرکت کرنے والے، پانچواں طبقہ عقبہ ثانیہ میں شریک ہونے والے، چھٹا طبقہ وہ مہاجرین جنہوں نے ہجرت کر کے ”قبا“ میں آپ ﷺ سے ملاقات کی، ساتواں طبقہ اہل بدر، آٹھواں طبقہ غزوہ بدر اور حدیبیہ کے درمیان ہجرت کرنے والے، نوواں طبقہ اصحاب بیعة الرضوان، دسواں طبقہ حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان ہجرت کرنے والے، گیارہواں طبقہ فتح مکہ کے بعد مسلمان ہونے والے اور بارہواں طبقہ وہ بچے جنہوں نے آپ ﷺ کو دیکھا۔ (معرفۃ علوم الحدیث ص ۲۲)

طبقہ تابعین

تابعین کے سلسلے میں بھی مصنفین نے دو طریقے اختیار کئے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حبان نے اپنی کتاب: (کتاب النقات ۵۱۲) میں تمام تابعین کو ایک ہی طبقہ قرار دیا ہے؛ اس لیے کہ انہوں نے یہ دیکھا کہ کسی صحابی کو دیکھنے یا ان سے روایت کرنے میں سب برابر ہیں، قلت روایت اور کثرت روایت کا انہوں نے اعتبار نہیں کیا؛ لیکن ابن سعد بغدادی نے یہ دیکھا کہ صحابی سے لقاء کی کیفیت اور کمیت میں سب برابر نہیں ہیں؛ بلکہ ان میں تفاوت ہے، اس لیے انہوں نے اپنی کتاب: (الطبقات الکبریٰ) میں ان کو تین طبقوں میں منقسم کیا ہے، اسی طرح امام مسلم نے اپنی کتاب: (کتاب الطبقات) میں تین طبقہ تابعین کو قرار دیا ہے اور امام حاکم نے ان کو پندرہ طبقہ بتایا ہے؛ مگر صرف پہلے تین طبقات اور آخری طبقہ کو متعین کیا ہے، وہ یہ

ہیں: پہلا طبقہ وہ حضرات جنہوں نے تمام عشرہ مبشرہ یا اکثر سے روایت کیا ہے، جیسے: قیس بن ابی حازم وغیرہ، دوسرا طبقہ یہ لوگ ہیں: اسود بن یزید، علقمہ بن قیس، مسروق بن الاعدع، ابو سلمہ بن عبد الرحمن، خارجہ بن زید اور ان کے درجے کے لوگ، تیسرا طبقہ یہ حضرات ہیں: عامر شععی، عبید اللہ بن عتبہ، شریح بن الحارث اور ان کے مرتبے کے لوگ اور آخری طبقہ میں وہ حضرات ہیں جنہوں نے ایسے صحابہ سے ملاقات کی ہے جن کی کسی شہر میں سب سے آخر میں وفات ہوئی ہے، جیسے: حضرت عبداللہ بن ابی ادنیٰ، کوفہ میں، سائب بن یزید، مدینہ میں اور حضرت ابوامامہ باہلی، شام میں۔ (معرفة علوم الحديث ص ۴۲)

حافظ ابن حجر کی تقسیم

مصنف رحمہ اللہ نے صحابہ سے لیکر کتب حدیث کے مصنفین تک کو بہت ہی عمدہ پیرایہ میں تقسیم کر دیا ہے، اس کو جاننا ہر طالب حدیث کے لیے از بس ضروری ہے؛ کیوں کہ اس کو قبول عام نصیب ہو گیا ہے اور کتب حدیث کے متاخرین شراح نے روایت کی تعیین کے لیے اسی کو اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، مثلاً مولانا خلیل احمد سہارنپوری، ثم مہاجر مدنی رحمہ اللہ نے ”بذل المجہود“ میں اور مولانا عبد الرحمن مبارک پوری نے ”تحفة الأ حوذی“ کے اندر اور دورہ حدیث میں ان کتابوں کی ضرورت پڑتی ہی ہے۔ وہ طبقات بارہ ہیں، تفصیل پیش خدمت ہے: پہلا طبقہ صحابہ، دوسرا طبقہ کبار تابعین، جیسے: سعید بن المسیب، تیسرا طبقہ متوسط تابعین، جیسے: حسن بصری، محمد بن سیرین، چوتھا طبقہ متوسط تابعین کے بعد کے ایسے حضرات جن کی اکثر روایتیں کبار تابعین سے ہیں، جیسے: امام زہری اور قتادہ، پانچواں طبقہ صغار تابعین، یعنی جن کی ایک دو صحابہ سے ملاقات ہوئی ہو، جیسے: امام اعمش، چھٹا طبقہ وہ حضرات جو پانچویں کے معاصر ہوں؛ مگر ان کی کسی صحابی سے ملاقات نہ ہوئی ہو، جیسے: ابن جریج، ساتواں طبقہ کبار تبع تابعین، جیسے: امام مالک، سفیان ثوری، آٹھواں طبقہ متوسط تبع تابعین، جیسے: سفیان بن عیینہ، اسماعیل ابن علیہ، نواں طبقہ صغار تبع تابعین، جیسے: یزید بن ہارون، امام شافعی، ابو داؤد طیالسی اور عبد الرزاق صنعانی، دسواں طبقہ تبع تابعین سے روایت کرنے والے بڑے

حضرات، جیسے: احمد بن حنبل، گیا رہواں طبقہ تبع تابعین سے روایت کرنے والے متوسط
حضرات: جیسے، محمد بن یحییٰ ذہلی اور امام بخاری، بارہواں طبقہ تبع تابعین سے روایت کرنے
والے چھوٹے حضرات جیسے: امام ترمذی وغیرہ۔ (تقریب التہذیب ص ۷۵)

(و) مِنَ الْمُهِمِّ أَيْضًا مَعْرِفَةُ (مَوَالِدِهِمْ وَوَفَايَتِهِمْ)؛ لِأَنَّ
بِمَعْرِفَتِهِمَا يَحْصُلُ الْأَمْنُ مِنْ دَعْوَى الْمُدَّعِي لِلِقَاءِ بَعْضِهِمْ، وَهُوَ
فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَيْسَ كَذَلِكَ . (و) مِنَ الْمُهِمِّ أَيْضًا مَعْرِفَةُ (بُلْدَانِهِمْ
) وَأَوْطَانِهِمْ، وَفَائِدَتُهُ الْأَمْنُ مِنْ تَدَاخُلِ الْأَسْمَاءِ إِذَا اتَّفَقَا، لَكِنْ
اِفْتَرَقَا فِي النَّسَبِ. (و) مِنَ الْمُهِمِّ أَيْضًا مَعْرِفَةُ (أَحْوَالِهِمْ تَعْدِيلًا
وَتَجْرِيحًا وَجَهَالَةً)؛ لِأَنَّ الرَّاَوِيَّ إِمَّا أَنْ يُعْرِفَ عَدَالَتَهُ، أَوْ يُعْرِفَ
فِسْقَهُ، أَوْ لَا يُعْرِفَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ .

ترجمہ: اور اہم چیزوں میں روایات کی تاریخ ولادت اور وفات کو بھی جاننا ہے؛ اس لیے کہ
ان کو جاننے سے اس شخص کے دعوے سے اطمینان ہو جاتا ہے جو کسی محدث سے لقاء کا دعویٰ
کرتا ہے، حالاں کہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہوتا ہے اور اہم چیزوں میں روایات کے شہروں اور
ان کے وطنوں کو بھی جاننا ہے اور اس کا فائدہ دونوں میں تداخل سے بچنا ہے، جب کہ وہ
دونوں متفق ہوں؛ لیکن نسبتوں میں مختلف ہوں اور اہم چیزوں میں سے روایات کا ثقہ ہونا،
مجروح ہونا اور مجہول ہونے کی حالتوں کو جاننا ہے؛ کیوں کہ راوی کی یا تو عدالت معلوم ہوگی،
یا اس کا فاسق ہونا معلوم ہوگا یا اس کے سلسلے میں دونوں چیزوں میں سے کچھ نہیں معلوم ہوگا۔

روایات کی تاریخ ولادت و وفات

دوسری اہم چیز صحابہ سے لیکر کتب حدیث کے مصنفین تک، تمام روایات کی ولادت تاریخ
کو جاننا ہے، ان کو جاننے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر کسی شخص نے کسی محدث سے ملاقات نہ کی ہو اور
وہ ملاقات کا دعویٰ کرے، تو اس کا جھوٹا ہونا معلوم ہو جائے گا؛ کیوں کہ دونوں کی ولادت اور
وفات کی تاریخوں کو دیکھنے سے پتہ چلے گا کہ جب یہ شخص اس کے زمانے میں پیدا نہیں

ہوا تھا، تو اس سے ملاقات کیسے ہو گئی؟ اس کی متعدد مثالیں ”سقوط جلی“ کے بیان میں ذکر کی جا چکی ہیں، مزید ایک مثال حاضر خدمت ہے: حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے تحریر فرمایا ہے کہ ایک یہودی شیخ ابوالقاسم علی بن حسن متوفی ۴۵۰ھ کے پاس ایک خط لیکر آیا، جس میں یہ لکھا تھا کہ آپ ﷺ نے اہل خیبر سے جزیہ معاف کر دیا ہے اور اس میں متعدد صحابہ کرام کی شہادت بھی موجود تھی، جن میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھی ہیں، شیخ ابوالقاسم اور دوسرے لوگ اس کو دیکھ کر بہت ہی حیران و پریشان ہوئے، تو خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے پاس اس کو لے جایا گیا، انھوں نے غور کر کے بتایا کہ یہ خط جھوٹ ہے؛ کیوں کہ اس میں حضرت معاویہ کی شہادت ہے، جب کہ انھوں نے فتح مکہ کے بعد ۸ھ میں اسلام قبول کیا ہے اور خیبر کی فتح ۶ھ میں ہے، اسی طرح اس میں حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی شہادت ہے، جب کہ ان کا انتقال ۵ھ میں ہو چکا تھا، یہ سن کر مسلمانوں کے جان میں جان آئی اور وہ بہت خوش ہوئے۔ (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ مع علم التاريخ عند المسلمين ص ۳۹۳)

رواۃ کے وطن اور ان کے شہر

تیسری اہم چیز یہ ہے کہ رواۃ کے وطنوں کو جانا جائے اور ان کے شہروں کو جانا جائے، وطن عام ہے اور شہر خاص ہے، اس کو جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر دو یا زیادہ رواۃ ہم نام ہوں؛ مگر ان کی وطن کی طرف نسبتیں الگ الگ ہوں، مثلاً کوئی بصری ہو اور کوئی کوفی ہو، تو اس نسبت کے ذریعہ ایک راوی دوسرے سے ممتاز ہو جائے گا اور دونوں کو ایک گمان کیے جانے سے اطمینان ہو جائے گا، اسی طرح ایک کے بجائے دوسرا تصور کیے جانے سے اطمینان ہو جائے گا۔

رواۃ کی عدالت اور جرح

چوتھی اہم چیز یہ ہے کہ رواۃ کی حالتوں کو جانا جائے کہ آیا وہ عادل ہے، یا مجروح ہے، یا مستور ہے؛ اس لیے کہ تمام رواۃ کی حالتیں یکساں نہیں ہیں، اگر اس کی عدالت معلوم ہے، تو وہ عادل ہے اور اگر اس کا خارج عن الطاعت ہونا معلوم ہے، تو وہ مجروح ہے اور اگر

دونوں میں سے کچھ بھی معلوم نہ ہو، تو وہ ”مستور“ ہے اور ان کو جاننا اس لیے ضروری ہے کہ حدیث کے مقبول اور مردود ہونے کا مدار ان کی حالتوں کو جاننے پر ہے، اگر تمام روایات ثقہ ہوں، تو حدیث مقبول ہوتی ہے اور اگر تمام روایات یا بعض مجروح ہو، تو حدیث مردود ہوتی ہے اور اگر کوئی راوی مستور ہو، تو اس میں اختلاف پہلے اسباب طعن کے اندر گزر چکا ہے۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس چوتھی چیز کا تعلق صحابہ کو چھوڑ کر بقیہ روایات سے ہے؛ کیوں کہ تمام صحابہ کی عدالت پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ باعتبار عدالت و جرح، ان کے احوال کی جانچ پڑتال نہیں کی جائے گی۔

(و) مِنْ أَهَمِّ ذَلِكَ بَعْدَ الْإِطْلَاعِ مَعْرِفَةُ (مَرَاتِبِ الْجَرَحِ)؛ لِأَنَّهُمْ قَدْ يُجَرِّحُونَ الشَّخْصَ بِمَالٍ لَا يَسْتَلْزِمُ رَدَّ حَدِيثِهِ كُلِّهِ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَسْبَابَ ذَلِكَ فِيمَا مَضَى، وَحَصَرْنَا هَا فِي عَشْرَةِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ شَرْحُهَا مُفَصَّلًا، وَالْغَرَضُ هُنَا ذِكْرُ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ فِي اصْطِلَاحِهِمْ عَلَى تِلْكَ الْمَرَاتِبِ. (و) لِلْجَرَحِ مَرَاتِبَ (أَسْوَاهَا الْوَصْفُ) بِمَا دَلَّ عَلَى الْمَبَالِغَةِ فِيهِ، وَأَصْرَحَ ذَلِكَ التَّعْبِيرُ (بِأَفْعَلْ، كَ: أَكْذَبَ النَّاسِ) وَكَذَا قَوْلُهُمْ: إِلَيْهِ الْمُنتَهَى فِي الْوَضْعِ، أَوْ هُوَ رُكْنُ الْكُذْبِ، وَنَحْوُ ذَلِكَ (ثُمَّ دَجَالٌ، أَوْ ضَاعٌ، أَوْ كَذَابٌ)؛ لِأَنَّهَا وَإِنْ كَانَ فِيهَا نَوْعٌ مَبَالِغَةٍ؛ لَكِنَّهَا دُونَ الَّتِي قَبْلَهَا. (وَأَسْهَلُهَا) أَيِ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْجَرَحِ قَوْلُهُمْ: فَلَانٌ (لَيْنٌ، أَوْ سَيِّئُ الْحِفْظِ، أَوْ فِيهِ) أَدْنَى (مَقَالٌ) وَبَيْنَ أَسْوَأِ الْجَرَحِ وَأَسْهَلِهَا مَرَاتِبُ لَا تَخْفَى، فَقَوْلُهُمْ: مَتْرُوكٌ، أَوْ سَاقِطٌ، أَوْ فَاحِشُ الْغَلْطِ، أَوْ مَنْكَرُ الْحَدِيثِ أَشَدُّ مِنْ قَوْلِهِمْ: ضَعِيفٌ، أَوْ لَيْسَ بِالْقَوِيٍّ، أَوْ فِيهِ مَقَالٌ .

ترجمہ: اور نفس جرح کو جاننے کے بعد اہم چیزوں میں سے جرح کے مراتب کو جاننا ہے؛ اس لیے کہ بسا اوقات بعض محدثین کسی شخص پر ایسی چیز کی وجہ سے جرح کرتے ہیں، جو ان کی تمام حدیثوں کو رد کرنے کو مستلزم نہیں ہوتی ہے اور ہم نے ماقبل میں جرح کے اسباب

کو بیان کر دیا ہے اور ان کو دس میں منحصر کیا ہے اور تفصیل کے ساتھ ان کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے، یہاں پر مقصود ان الفاظ کو بیان کرنا ہے جو محدثین کی اصطلاح میں ان مراتب پر دلالت کرتے ہیں۔ جرح کے متعدد مراتب ہیں: سب سے قبیح ایسی چیز کے ساتھ متصف کرنا ہے، جو جرح میں مبالغہ پر دلالت کرے اور اس میں سب سے صریح افعال اسم تفصیل کی تعبیر ہے، جیسے: اکذب الناس (سب لوگوں سے جھوٹا)، اسی طرح سے ان کا یہ قول ہے: ”إليه المنتهى في الوضع“ (فلاں شخص وضع حدیث میں آخری کنارے پر ہے) یا: ”هو ركن الكذب“ ہے (وہ شخص جھوٹ کا ستون ہے) اور ان جیسے دوسرے کلمات۔ پھر ”دجال“ یا ”وضاع“ یا ”کذاب“ ہے؛ اس لیے کہ ان میں اگرچہ ایک قسم کا مبالغہ ہے؛ لیکن یہ پہلے مرتبے سے کم تر ہے اور جرح پر دلالت کرنے والے الفاظ میں سے سب سے ہلکا محدثین کا یہ قول ہے: ”فلان لئین“ (فلان نرم ہے) یا: ”سعی الحفظ“ (کمزور حافظہ والا ہے) یا ”فيه أدنى مقال“ (اس میں تھوڑا کلام ہے) اور قبیح اور ہلکی جرح کے درمیان متعدد مراتب ہیں جو مخفی نہیں ہیں، چنانچہ محدثین کا قول: ”متروک“ یا فا حش الغلط“ یا ”منکر الحدیث“ ان کے اس قول سے سخت ہے: ”ضعیف“ یا ”لیس بالقوی“ یا ”فيه مقال“۔

مراتب جرح

نفس جرح کو جاننے کے بعد پانچویں اہم چیز یہ ہے کہ جرح کے مراتب کو جاننا جائے اور اس کو جاننا اس لیے ضروری ہے کہ بسا اوقات بعض محدثین کسی راوی پر ایسی چیز کے ذریعہ سے جرح کرتے ہیں، جس کی وجہ سے اس کی تمام حدیثیں مردود نہیں ہوتی ہیں؛ بلکہ بعض ہی ہوتی ہیں، مثلاً کسی کے متعلق کہا جائے: ”اختلط في اخره“ (آخر عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا، تو اس کی وہ حدیثیں مردود نہیں ہوں گی جن کے متعلق معلوم ہو کہ اختلاط سے پہلے انہوں نے بیان کی ہیں؛ البتہ جن کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اختلاط کے بعد روایت کی ہے، یا کچھ بھی معلوم نہ ہو، وہ مردود ہوں گی اور اس لیے بھی ضروری ہے کہ بعض محدثین کسی پر ایسی چیز کے ذریعہ جرح کرتے ہیں، جس کو وہ محدث سبب جرح خیال کرتے ہیں، حالاں کہ حقیقت میں وہ سبب جرح

نہیں ہوتی ہے، مثلاً ”رأيت فلا نایر کب برذونا“ (فلاں کو میں نے غیر عربی گھوڑے پر سواری کرتے دیکھا) خلاصہ یہ کہ جب قاری کو جرح کے مراتب معلوم ہوں گے، تو کسی راوی پر کوئی کلام دیکھ کر، وہ درست فیصلہ کر سکے گا کہ یہ کلام آیا مجروح کرنے والا ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو اس کی وجہ سے اس راوی کی جملہ مرویات مردود ہو جائیں گی، یا بعض ہوں گی؟

مصنف فرماتے ہیں کہ جرح کے اسباب کو ہم نے ماسبق میں شرح منجہ ص ۲۸-۷۴ پر بیان کر دیا ہے، جن کی تعداد دس ہے اور ان کی تفصیل بھی ہر سبب کے ساتھ سپرد قرطاس کر دی گئی ہے، اس لیے یہاں پر ان کے اعادہ کی چنداں ضرورت نہیں ہے؛ البتہ محدثین کی اصطلاح میں جو الفاظ، جرح کے مراتب پر دلالت کرتے ہیں، چوں کہ ان کا بیان پہلے نہیں ہوا، اس لیے ان کو یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

جرح کے مراتب چھ ہیں

مصنف اور حافظ سخاوی کے نزدیک مراتب جرح چھ ہیں: (۱) سب سے سخت جرح یہ ہے کہ ایسے لفظ کے ذریعہ کی جائے، جو لفظ جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتا ہو، جیسے: اکذب الناس، إليه المنتهى في الوضع، فلان ركن الكذب، فلان منبع الكذب، فلان معدن الكذب، یہ تمام الفاظ جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتے ہیں؛ مگر پہلا لفظ یعنی اسم تفضیل کے ذریعہ تعبیر کرنا، مبالغہ میں سب سے صریح ہے۔ (۲) دوسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: دجال، وضاع، كذاب، يضع الحديث على رسول الله ﷺ، يكذب على رسول الله ﷺ، اگرچہ یہ الفاظ بھی ایک طرح جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتے ہیں؛ لیکن ان کا مبالغہ پہلی قسم کے الفاظ کے مبالغہ سے کم تر ہے؛ کیوں کہ مثلاً ”اکذب الناس“ دوسرے کے مقابلے میں زیادتی کذب پر دلالت کرتا ہے اور ”کذاب“ فی نفسہ زیادتی کذب پر دلالت کرتا ہے، اگرچہ دوسرے کے مقابلے میں اس میں کذب کم ہو۔

(۳) تیسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: فلان يسرق الحديث، متهم بالكذب، متهم بالوضع، ساقط، هالك، ذاهب، متروك، فيه نظر، سكتوا عنه، لا يعتبر به، ليس بالثقة،

لیس بثقة، غیر ثقة، غیر مامون .

(۴) چوتھے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: فلان رد حدیثہ، مردود الحدیث، ضعیف جداً، واہ بمرۃ، طرحوا حدیثہ، فلان ارم بہ، فلان مطرح، مطرح الحدیث، لا یکتب حدیثہ، لیس بشیئ، لایساوی درہماً، لایساوی فلساً .

(۵) پانچویں مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: ضعیف، منکر الحدیث، لہ مناکیر، مضطرب الحدیث، واہ، ضعفوہ، لایحتج بہ .

(۶۰) چھٹے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: فلان لین، سیئ الحفظ، فیہ أدنی مقال، فلان ضعف، فیہ ضعف، فلان یعرف وینکر، لیس بذک، لیس بذلك القوی، لیس بالممتین، لیس بالقوی، لیس بحجة، لیس بعمدة، لیس بمأمون، لیس بالمرضي، طعنوا فیہ، لین الحدیث، تکلموا فیہ، سکتوا عنہ. (فتح المغیث ۳۹۷/۱)

قنبیہ: مصنف نے صرف پہلے دو مرتبے اور آخری مرتبے کو ذکر کیا ہے اور تیسرے، چوتھے و پانچویں مراتب کی طرف اپنے قول: و بین أسوء الجرح وأسهله..... الخ سے اشارہ کر دیا ہے اور راقم نے ان کو سپرد قسط اس کر دیا ہے، اس لیے اب وہ یقیناً مخفی نہ رہے۔

فوائد: ”مراتب الجرح“ اکثر نسخوں میں اس کے بعد ”والتعديل“ کا اضافہ ہے؛ مگر قاضی محمد اکرم سندھی کے نسخے میں یہ زیادتی نہیں ہے اور یہی نسخہ صواب ہے؛ کیوں کہ مراتب تعديل کا بیان اس کے بعد موصول آگے آ رہا ہے۔ ”فی اصطلاحهم“ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مذکورہ الفاظ کا جرح کے مختلف مراتب پر دلالت کرنا محدثین کی اصطلاح پر مبنی ہے، ورنہ تولغت کے اعتبار سے ان مراتب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

”لا یستلزم رد حدیثہ کلمہ“ اگر نفی صرف قید یعنی ”کلمہ“ پر مسلط ہو، تو مطلب یہ ہو گا کہ ایسی چیز کے ذریعہ جرح کرتے ہیں جو اس کی تمام روایتوں کے مردود ہونے کو مستلزم نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ صرف بعض کے مردود ہونے کو مستلزم ہوتی ہے اور اگر نفی قید و مقید؛ دونوں پر مسلط ہو، تو یہ مطلب ہو گا کہ ایسی چیز کے ذریعہ جرح کرتے ہیں، جو حقیقت میں اس کی کسی بھی حدیث کے مردود ہونے کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔ ”للجرح مراتب“ جرح کے مراتب چھ

ہیں، جیسا کہ مسطور ہوا، علامہ عراقی کے نزدیک مراتب پانچ ہیں، مصنف نے پہلے مرتبے پر جس کو ذکر کیا ہے، علامہ عراقی نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔

واضح ہو کہ آغاز کے چار مراتب کی جرح اگر کسی راوی پر ہو، تو اس کی حدیث مردود ہے اور آخری دونوں مرتبے میں اس کی حدیث بالکلیہ مردود نہیں ہے؛ بلکہ متابعات و شواہد میں معتبر ہے۔ (فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۴۰۰)

(و) من المهم أيضاً معرفة (مراتب التعديل، وأرفعها الوصف) أيضاً بما دلّ على المبالغة فيه، وأصرّح ذلك التعبير (ب أفعال، ك: أوثق الناس)، أو أثبت الناس، أو إليه المنتهى في التثبت (ثم ما تأكد بصفة) من الصفات الدالة على التعديل (أو صفتين، كثقة ثقة، أو ثبت ثبت، أو ثقة حافظ) أو عدل ضابط، أو نحو ذلك (وأدناها ما أشعر بالقرب من أسهل التجريح، ك: شيخ) يروى حديثه، ويُعتبر به، ونحو ذلك، وبين ذلك مراتب لا تخفى.

ترجمہ: اور اہم چیزوں میں سے توثیق کے مراتب کو بھی جاننا ہے، اس کا بھی سب سے بلند مرتبہ ایسی چیز کے ساتھ متصف کرنا ہے جو توثیق میں مبالغہ پر دلالت کرے اور اس میں سب سے صریح فعل اسم تفصیل کی تعبیر ہے، جیسے: ”أوثق الناس“ (لوگوں میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ہے) یا ”أثبت الناس“ (لوگوں میں سب سے زیادہ ثابت القلب اور ثابت اللسان ہے): یا ”إليه المنتهى في التثبت“ (اسی پر تيقظ کی انتہاء ہے) پھر وہ تعدیل ہے جو تعدیل پر دلالت کرنے والی کسی صفت سے مؤکد ہو یا دو صفتوں سے مؤکد ہو: جیسے ”ثقة ثقة“ یا ”ثبت ثبت“ یا ”ثقة حافظ“ یا ”عدل ضابط“ یا ان جیسے دوسرے کلمات اور ادنیٰ مرتبہ وہ وصف ہے جو سب سے ہلکی جرح سے قریب ہونے کی طرف مشیر ہو، جیسے: ”شيخ“، ”یروى حديثه“ (اس کی حدیث روایت کی جائے گی) اور ”يعتبر به“ (متابعات اور شواہد میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔) یا ان جیسے دوسرے کلمات۔ مذکورہ مرتبوں کے درمیان چند مراتب اور ہیں جو کہ مخفی نہیں ہیں۔

مراتبِ تعدیل

چھٹی اہم چیز تعدیل و توثیق کے مراتب کو جاننا ہے اور اس کو جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ اسی کے ذریعہ حدیث کا درجہ قوت کے اعتبار سے متعین کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ روایت جس قدر مضبوط ہوں گے، ان کی حدیثیں بھی اسی قدر مضبوط ہوں گی۔

تعدیل کے مراتب چھ ہیں

مصنف اور حافظ سخاوی کے نزدیک جرح کے مراتب کی طرح تعدیل کے مراتب بھی چھ ہیں: (۱) سب سے بلند مرتبہ تعدیل میں مبالغہ پر دلالت کرنے والی صفت سے متصف کرنا ہے، جیسے: ”أوثق الناس“، ”أثبت الناس“، ”أصدق الناس“، ”إليه المنتهى في الثبوت“، ان الفاظ میں سے آخری کو چھوڑ کر سب اسم تفضیل کے ذریعہ تعبیر ہے اور اسم تفضیل مبالغہ کی سب سے صریح تعبیر ہوتا ہے۔ (۲) دوسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: فلان لا يسأل عن مثله، ثقة ثبت حجة، وغیرہ۔ (۳) وہ تعدیل ہے جو اپنی ہی جیسی دوسری صفت تعدیل سے مؤکد ہو، یا دو مختلف صفتِ تعدیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو، پہلے کی مثال: ”ثقة ثقة“، ”ثبت ثبت“، ”حجة حجة“۔ دوسرے کی مثال: ”ثقة ثبت“، ”ثقة حجة“، ”ثبت حجة“، ”ثقة حافظ“، ”عدل ضابط“ وغیرہ۔ (۴) وہ تعدیل ہے جو ایک ہی صفتِ تعدیل کے ذریعہ ہو، جیسے: ”ثقة“، ”ثبت“، ”حجة“، ”متقن“، ”حافظ“، ”ضابط“ وغیرہ۔ (۵) پانچویں مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: ليس به بأس، لا بأس به، صدوق، مأمون، خيار وغیرہ۔ (۶) چھٹے مرتبہ پر وہ الفاظ ہیں جن میں ہلکی جرح سے قریب ہونے کی طرف اشارہ ہو، جیسے: شيخ، يروي حديثه، يعتبر به، محله الصدق، رَوَاعْنَه، يروي عنه، شيخ وسط، وسط، صالح الحديث، مقارب الحديث (راء کے کسرہ اور فتح کے ساتھ)، صويلح، صدوق إن شاء الله۔ (فتح المغيث للسخاوي ۱/ ۴۰۳)

تنبیہ: مصنف نے پہلے، تیسرے اور چھٹے مراتب کو ذکر کیا ہے اور دوسرے، چوتھے اور پانچویں

یہ مراتب کی طرف اپنے قول: ”وین ذلك مراتب لا تحفى“ سے اشارہ کیا ہے۔ راقم نے ان کو بھی سپرد قلم کر دیا ہے، اس لیے وہ بھی مخفی نہ رہے۔

(و) هَذِهِ أَحْكَامٌ تَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ، وَذَكَرْتُهَا هُنَا لِتَكْمِلَةِ الْفَائِدَةِ، فَأَقُولُ: (تُقْبَلُ التَّزْكِيَةُ مِنْ عَارِفٍ بِأَسْبَابِهَا) لَا مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ؛ لِأَنَّ يُزَكِّيَ بِمُجَرَّدٍ مَا يَظْهَرُ لَهُ ابْتِدَاءٌ مِنْ غَيْرِ مُمَارَسَةٍ وَاخْتِبَارٍ (وَلَوْ) كَانَتْ التَّزْكِيَةُ صَادِرَةً (مِنْ) مُزَكٍّ (وَاحِدٍ عَلَى الْأَصَحِّ) خِلَافَ الْمَنْ شَرَطَ أَنَّهَا لَا تُقْبَلُ إِلَّا مِنْ اثْنَيْنِ إِنْ حَاقَا لَهَا بِالشَّهَادَةِ فِي الْأَصَحِّ أَيْضًا. وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ التَّزْكِيَةَ تُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الْحُكْمِ، فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهَا الْعَدُّ، وَالشَّهَادَةُ تَقَعُ مِنَ الشَّاهِدِ عِنْدَ الْحَاكِمِ فَافْتَرَقَا. وَلَوْ قِيلَ: يُفْصَلُ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَتْ التَّزْكِيَةُ فِي الرَّاوي مُسْتَنَدَةً مِنَ الْمُزَكِّي إِلَى اجْتِهَادِهِ، أَوْ إِلَى النَّقْلِ عَنْ غَيْرِهِ، لَكَانَ مُتَّحَةً؛ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْأَوَّلُ، فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الْعَدُّ أَصْلًا؛ لِأَنَّهُ جَبْنِيذٌ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْحَاكِمِ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي، فَيَجْرِي فِيهِ الْخِلَافُ، وَتَبَيَّنَ أَنَّهُ أَيْضًا لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الْعَدُّ؛ لِأَنَّ أَصْلَ النَّقْلِ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الْعَدُّ، فَكَذَا فِي مَا تَفَرَّعَ عَنْهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور یہ (یعنی آنے والے مسائل) جرح و تعدیل سے متعلق احکام ہیں، فائدے کی تکمیل کے لیے ان کو میں نے یہاں ذکر کیا ہے، چنانچہ میں کہتا ہوں کہ توثیق ایسے شخص کی طرف سے مقبول ہوگی، جو کہ اس کے اسباب کو جانتا ہو، نہ جاننے والے کی طرف سے مقبول نہیں ہوگی؛ تاکہ محض اس حالت کی وجہ سے توثیق نہ کر دے، جو اس کے سامنے ابتداء مہارت اور امتحان کے بغیر ظاہر ہو، اگرچہ اصح مذہب کے مطابق، تزکیہ ایک ہی توثیق کرنے والے کی طرف سے صادر ہو، یہ بات ان لوگوں کے خلاف ہے جو شرط لگاتے ہیں کہ تزکیہ مقبول نہیں ہے؛ مگر دو شخصوں کی طرف سے، تزکیہ کو شہادت پر قیاس کرتے ہوئے، شہادت میں اصح قول کے مطابق۔ انوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تزکیہ کو فیصلہ کے مقام پر رکھا جاتا ہے؛ لہذا اس

میں عدد شرط نہیں ہے اور شہادت شاہد کی جانب سے حاکم کے پاس واقع ہوتی ہے؛ لہذا دونوں جدا جدا ہو گئے۔ پر یہ بات اچھی ہوگی اگر یہ کہا جائے کہ فرق کیا جائے گا اس صورت کے درمیان جب کہ راوی کے سلسلے میں تزکیہ کا مدار توثیق کرنے والے کا اپنا اجتہاد ہو اور اس صورت کے درمیان کہ اس کا مدار دوسروں سے نقل ہو؛ اس لیے کہ توثیق اگر پہلی قسم کی ہو، تو اس میں عدد بالکل بھی شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ اس وقت توثیق کرنے والا حاکم کی طرح ہوگا اور اگر توثیق دوسری قسم کی ہو، تو اسی میں اختلاف واقع ہوا ہے اور یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس میں بھی عدد شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ اصل نقل حدیث میں عدد شرط نہیں، تو اسی کی طرح اس چیز میں بھی نہیں ہوگا جو اس سے متفرع ہو۔ واللہ اعلم۔

کس کی توثیق مقبول ہے؟

اس سے پہلے مصنف نے جرح و تعدیل اور ان کے مراتب کو ذکر کیا ہے، یہاں سے تکمیل فائدہ کے لیے جرح و تعدیل سے متعلق چند احکام کو ذکر کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ توثیق صرف اسی شخص کی مقبول ہوگی جو کہ اسباب توثیق کو بخوبی جانتا ہو، اور جو شخص ان کو نہ جانتا ہو، اس کی توثیق مقبول نہیں ہے، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی کی توثیق مقبول ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ اسباب توثیق کو جانتا ہو؛ کیوں کہ اگر وہ ان کو نہ جانے گا، تو بغیر غور و فکر کیے ہوئے کسی کی کوئی حالت ظاہر ہو، اسی کی وجہ سے وہ توثیق کر دے گا۔ بعینہ یہی تفصیل جرح کے اندر بھی ہے۔

کیا ایک کی توثیق کافی ہے؟

کسی راوی کی عدالت و ثقاہت کے ثبوت کے لیے، ایک شخص کا توثیق کر دینا کافی ہے، یا دو آدمیوں کا توثیق کرنا ضروری ہے؟ پہلے یہ یاد رکھیے کہ توثیق دو طرح کی ہوتی ہے: ایک توثیق فی الروایہ اور دوسرے توثیق فی الشہادہ، پہلے کا مطلب ہے حدیث کے راوی کی توثیق اور دوسرے کا مطلب ہے کسی مقدمہ کے گواہوں کی توثیق؛ دونوں طرح کی توثیق میں اختلاف

ہے، دونوں توثیقوں کے مجموعے کے اعتبار سے اس میں تین قول ہے: (۱) دونوں میں فرق اور روہ یہ کہ توثیق فی الروایہ میں ایک ہی کی توثیق اصح قول کے مطابق کافی ہے اور توثیق فی الشہادۃ میں اصح قول کے مطابق دو شخصوں کی توثیق ضروری ہے، علامہ سیف الدین آمدی اور عمر وابن الحاجب نے اس کو جمہور سے نقل کیا ہے اور امام فخر الدین رازی نے اسی کو رائج کہا ہے، خطیب بغدادی اور حافظ ابن صلاح نے بھی اسی کو ”صحیح“ کہا ہے اور مصنف نے بھی دونوں جگہ ”علی الأصح“ کہہ کر اسی کو رائج قرار دیا ہے۔ (۲) دونوں توثیقوں میں دو شخصوں کی توثیق ضروری ہے، امام ابو بکر باقلانی نے اس کو اکثر فقہاء سے نقل کیا ہے۔ (۳) دونوں میں ایک ہی کی توثیق کافی ہے۔ امام ابو بکر باقلانی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام اعظم ابو حنیفہ اور قاضی ابو یوسف کا یہی مسلک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ توثیق خواہ روایت میں ہو یا شہادت میں؛ دونوں میں خبر کے حکم میں ہوتی ہے اور ایک شخص کی خبر مقبول ہوتی ہے؛ لہذا ایک شخص کی توثیق بھی مقبول ہوگی۔

دونوں میں فرق کی وجہ

جمہور کے نزدیک دونوں توثیقوں میں فرق ہے: توثیق فی الروایہ میں ایک شخص کی بھی کافی ہے اور توثیق فی الشہادہ میں دو کی توثیق ضروری ہے، اس کی وجہ مصنف نے بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ توثیق فی الروایہ میں راوی کے ثقہ ہونے کا فیصلہ ہوتا ہے اور توثیق کرنے والا حاکم کی طرح ہوتا ہے، جب کہ توثیق فی الشہادہ میں شاہد کے ثقہ ہونے کی شہادت ہوتی ہے اور توثیق کرنے والا شاہد کے مانند ہوتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ شاہد کی شہادت کے مقبول ہونے کے لیے نصاب شہادت یعنی دو کا عدد ضروری ہے اور حاکم کے فیصلہ کے مقبول ہونے کے لیے دو حاکم ہونا ضروری نہیں ہے، ایک بھی کافی ہے، اس لیے توثیق فی الروایہ میں ایک ہی کی توثیق کافی ہے اور توثیق فی الشہادہ میں دو کی توثیق ضروری ہے۔

محل اختلاف کی تعیین

راوی کی توثیق کرنے والا دو طرح کا ہوتا ہے: ایک یہ کہ اس کا توثیق کرنا اپنے اجتہاد کی

وجہ سے ہوگا، دوسرا یہ کہ کسی کی تقلید میں ہوگا، اس پر سوال یہ ہے کہ اوپر جو اختلاف ذکر کیا گیا کہ راوی کی توثیق کے لیے ایک کی توثیق کافی ہے یا دو کی ضروری ہے، کیا وہ اختلاف مطلقاً ہے یا اس میں تفصیل ہے؟ یعنی وہ اختلاف ہے، خواہ توثیق کرنے والا اپنے اجتہاد سے توثیق کر رہا ہو، یا کسی کی تقلید میں کر رہا ہو، یا وہ اختلاف کسی ایک صورت میں ہے؟ مصنف کے قول: ”خلافاً لمن شرط“ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف مطلقاً ہے، یعنی توثیق اجتہاد سے ہو یا تقلید میں ہو، بہر صورت ہے، یہ بات مصنف نے بعض علماء کی اتباع میں تحریر فرمائی ہے؛ مگر خود مصنف کے نزدیک زیادہ اچھی بات یہ کہنا ہے کہ وہ اختلاف مطلقاً نہیں ہے، یعنی اگر اس نے اپنے اجتہاد سے توثیق کی ہو، تو اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ بلکہ ہر ایک کے نزدیک ایک کی توثیق کافی ہے، دو کی توثیق کی قطعاً ضرورت نہیں ہے، ہاں اگر اس نے دو سرے کی تقلید میں توثیق کی ہو، تو اس میں مذکورہ اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک یہاں پر بھی ایک کی توثیق کافی ہے، دو کی ضروری نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ حاکم کی طرح ہے، بعض حضرات کے نزدیک دو کی توثیق کی ضروری ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ جمہور ہی کی بات واضح ہے کہ دو کی توثیق ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ جس طرح راوی کی روایت کو قبول کرنے میں دو راوی کا ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ ایک کی روایت بھی مقبول ہوتی ہے، اسی طرح جو چیز راوی پر مرتب ہوتی ہے، یعنی اس کی توثیق و تخریج، اس میں بھی دو کا ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

فوائد: ”لکلائز کي“ یہ ”فأقول“ سے متعلق ہے۔

”ولو كانت لتزكية“ ”لو“ وصلیہ ہے، مطلب یہ ہے کہ اس شخص کی توثیق مقبول ہے جو کہ اسباب توثیق کو جانتا ہو، خواہ وہ توثیق کرنے والا ایک ہی کیوں نہ ہو۔

”على الأصح خلافاً“ یعنی ایک کی توثیق کو قبول کرنا اصح مذہب کے مطابق ہے اور یہ بات ان کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ دو شخص کی توثیق ضروری ہے اور ان کی دلیل توثیق فی الروایہ کو توثیق فی الشہادہ پر قیاس ہے؛ کیوں کہ توثیق فی الشہادہ میں اگرچہ اختلاف ہے؛ مگر اصح مذہب یہی ہے کہ دو کی توثیق ضروری ہے، اسی طرح توثیق فی الروایہ میں دو کی توثیق ضروری ہوگی۔ ہماری اس توضیح سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ ”على الأصح أيضاً“ کا تعلق

”الشہادۃ“ سے ہے۔

وینبغي أن لا يُقبل الجرح والتعديل إلا من عدلٍ مُتَقَيِّظٍ، فلا يُقبل جرح من أفرط فيه، فجرّح بما لا يقتضي ردًّا لحديث المحدث، كما لا تُقبل تزكية من أخذ بمجرد الظاهر، فأطلق التزكية. وقال الذهبي - وهو من أهل الاستقراء التام في نقد الرجال -: لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن قطُّ على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة، انتهى. ولهذا كان مذهب النسائي أن لا يترك حديث الرجل حتى يجتمع الجميع على تركه. وليحذر المتكلم في هذا الفن من التساهل في الجرح والتعديل؛ فإنه إن عدلَ بغير تثبُّت، كان كالمُثَبِّتِ حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ، فيُخْشَى عليه أن يدخل في زُمرَة: ”مَنْ رَوَى حَدِيثًا وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّهُ كَذِبٌ“، وإن جرّح بغير تحرُّزٍ، أقدم على الطعن في مُسلمٍ برئ من ذلك، ووسمه بِمِيسَمِ سُوءٍ يَبْقَى عَلَيْهِ عَارُهُ أَبَدًا.

ترجمہ: اور واجب ہے کہ جرح و تعدیل صرف اس شخص کی قبول کی جائے جو ثقہ اور ہوشیار ہو؛ لہذا اس شخص کی جرح مقبول نہیں ہوگی جو جرح میں افراط کرے اور ایسی چیز کی وجہ سے جرح کر دے جو محدث کی حدیث کے مردود ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے، نیز اس شخص کی توثیق مقبول نہیں ہوگی جو ظاہر حال کو پکڑ لے اور توثیق کر دے۔ حافظ ذہبی جو کہ رجال پر تنقید میں کامل دستگاہ رکھتے ہیں، ان کا قول ہے کہ جرح و تعدیل کے تمام علماء کبھی بھی کسی ضعیف کی توثیق پر متفق نہیں ہوئے اور نہ کسی ثقہ کی تضعیف پر متفق ہوئے۔ ان کا قول پورا ہوا۔ اسی وجہ سے امام نسائی کا مذہب یہ تھا کسی شخص کی حدیث کو اس وقت تک نہ چھوڑا جائے جب تک کہ تمام اس کو چھوڑنے پر متفق نہ ہو جائیں۔ اس فن میں زبان کھولنے والے کو جرح و تعدیل میں تساہل سے بچنا چاہیے؛ کیوں کہ اگر اس نے احتیاط کے بغیر توثیق کر دی، تو ایسے حکم کو ثابت کرنے والے کی طرح ہوگا جو کہ ثابت نہیں ہے، تو اس پر اندیشہ ہے کہ وہ اس جماعت میں شامل

ہو جائے جو اس اعتقاد کے ساتھ حدیث روایت کرتے ہیں کہ وہ جھوٹ بول رہے ہیں اور اگر بغیر احتیاط کے جرح کر دے، تو یہ ایسے مسلمان پر جرح کی جسارت کرنا ہوگی جو اس جرح سے پاک ہے اور اس پر ایسا بد نما دھبہ لگانا ہوگا، جس کا عیب ہمیشہ اس پر باقی رہے گا۔

کیسے ہوں جرح و تعدیل کرنے والے؟

جرح و تعدیل کے مقبول ہونے کے لیے متعدد شرائط ہیں: پہلی شرط ابھی قریب میں گذری کہ وہ اسباب جرح و تعدیل کو جانتا ہو؛ لہذا جو نہ جانتا ہو، اس کی جرح و تعدیل مقبول نہیں ہے، دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عادل وثقہ ہو؛ لہذا اگر وہ خود فاسق ہو، تو اس کی جرح و تعدیل مقبول نہیں ہوگی، تیسری شرط یہ ہے کہ وہ بیدار مغز اور احتیاط کرنے والا ہو؛ لہذا اگر کوئی جرح میں احتیاط نہ کرے، بلکہ زیادتی کرتے ہوئے ایسی چیز کی وجہ سے جرح کر دے، جو حدیث کے مردود ہونے کا سبب نہ ہو، تو وہ جرح مقبول نہیں ہوگی، مثلاً امام شعبہ نے حکم بن محشیہ سے پوچھا کہ تم ”زاذان“ سے روایت کیوں نہیں کرتے ہو؟ تو جواب دیا کہ ”وہ بہت بولتا ہے“! (الکفایۃ ۱/۳۴۶)

محمد بن علی وراق نے مسلم بن ابراہیم سے ”صالح مری“ کی ایک حدیث کے متعلق استفسار کیا، تو انھوں نے جواب دیا کہ تمہیں ”صالح“ سے کیا لینا دینا؟ لوگوں نے حماد بن سلمہ کے پاس اس کا تذکرہ کیا، تو حماد ناک صاف کرنے لگے۔ یحییٰ بن معین سے حجاج بن شاعر کے متعلق پوچھا گیا، تو ابن معین نے تھوک دیا۔ (الکفایۃ فی علم الروایۃ ۱/۳۵۰)

ٹھیک اسی طرح اگر کوئی توثیق میں احتیاط نہ کرے اور کسی کے ظاہر کو دیکھ کر اس کی توثیق کر دے، تو وہ توثیق مقبول نہیں ہوگی، جیسا کہ عموماً صوفیہ کرتے ہیں۔

پھر جاننا چاہیے کہ ہمارے علماء جرح و تعدیل نے ان شرائط کا مکمل پاس و لحاظ کیا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی جیسا شخص جو کہ نقد رجال میں کامل دستگاہ رکھتا ہے، ان کے متعلق شہادت دیتا ہے کہ کبھی بھی کسی ضعیف کی توثیق پر تمام علماء جرح و تعدیل متفق نہیں ہوئے؛ بلکہ اگر کسی نے اس کی توثیق کر دی ہے، تو دوسروں نے اس کی تضعیف کر دی، اسی طرح کسی ثقہ کی تضعیف

پر تمام علماء جرح و تعدیل متفق نہیں ہوئے؛ بلکہ اگر کسی نے اس کی تضعیف کر دی، تو دوسروں نے اس کی توثیق کر دی، اسی لیے امام نسائی کا مذہب یہ تھا کہ جب تک کسی کی حدیث کے ترک پر تمام علماء متفق نہ ہوں، اس وقت تک اس کی حدیث ترک نہ کی جائے۔

جرح و تعدیل میں احتیاط نہ کرنے والے کا انجام

جرح و تعدیل میں تساہل اور بے احتیاطی سے بہت ہی بچنا چاہیے؛ کیوں کہ اس کا انجام بہت ہی بھیانک ہے؛ اس لیے کہ اس نے بے احتیاطی میں کسی ضعیف کی اگر توثیق کر دی، تو وہ غیر ثابت حکم کو ثابت کرنے والا ہوگا اور اس حدیث کی وعید کا مصداق ہو جائے گا جو کہ مسلم شریف کے مقدمے میں مروی ہے: آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی حدیث کو غلط گمان کرنے کے باوجود روایت کرے، تو وہ بھی ایک جھوٹا ہے۔ اسی طرح اگر تساہل میں کسی ثقہ پر جرح کر دی، تو یہ عیب سے پاک شخص کو عیب دار بنانا اور ہمیشہ باقی رہنے والا بدنام داغ لگانا ہے، جس کے بہتان ہونے میں کوئی شبہ نہیں، گویا جرح و تعدیل میں تساہل کرنے والا، بہتان لگانے اور جھوٹ بولنے والوں کی فہرست میں شامل ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی پناہ!

فوائد: ”فلا یقبل جرح من“ یہ جملہ ”متیقظ“ پر متفرع ہے اور ”من“ کی طرف ”جرح“ کی اضافت بقبیل اضافۃ المصدر الی الفاعل ہے۔

”وقال الذہبی“ علماء نے جرح و تعدیل میں بیدار مغزی کا ثبوت دیا ہے اور تساہل سے پرہیز کیا ہے، اسی کے اثبات کے لیے حافظ ذہبی کا قول مصنف نے تحریر فرمایا ہے۔ ان کے قول میں ”اثنان“ دو کے معنی میں نہیں ہے؛ بلکہ ”جمع“ کے معنی میں ہے، اسی لیے امام نسائی کے قول کے لیے اس کو مصنف نے علت بنایا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قائل کے اس قول: ”هذا أمر لا یختلف فیہ اثنان“ میں دو کا عدد مرا د نہیں ہے؛ بلکہ جماعت مراد ہوتی ہے۔ حافظ ذہبی کے اس قول کے لیے دیکھیے! (الموقف فی علم مصطلح الحدیث ص ۸۴)

والآفة تدخل فی هذا تارة من الهوى، والغرض الفاسد، و كلام المتقدمين سأل من هذا غالباً، وتارة من المخالفة في العقائد،

وهو موجودٌ كثيراً قديماً وحديثاً. ولا ينبغي إطلاق الجرح بذلك،
فقد قدمنا تحقيق الحال في العمل برواية المبتدعة.

ترجمہ: اس جرح میں کبھی تو آفت آتی ہے خواہش نفس کی وجہ سے اور غرض فاسد کی وجہ سے، متقدمین کا کلام عموماً اس سے خالی ہے اور کبھی عقائد میں اختلاف کی وجہ سے آتی ہے، متقدمین اور متاخرین؛ دونوں کے یہاں اس کا وجود بکثرت ہے۔ عقائد میں اختلاف کی وجہ سے جرح کا استعمال جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ بدعتیوں کی روایت پر عمل کی تحقیقی صورت حال پہلے بیان، ہم نے کر دی ہے۔

جرح میں تساہل کا سبب

اس کے متعدد اسباب ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے تین اسباب تحریر فرمائے ہیں: ایک تو خواہش نفس کی اتباع، مثلاً مذہبی عصبیت کی وجہ سے جرح کرنا، دوسرے غرض فاسد، مثلاً لوگوں کو اپنی طرف مائل کرنے اور دوسرے سے کاٹنے کے لیے اس پر جرح کرنا، چوں کہ متقدمین میں تدین و ورع غالب تھا، اس لیے عموماً ان وجوہات سے ان کا کلام پاک ہے۔ تیسری چیز عقائد کا اختلاف ہے، مثلاً اہل سنت کا روافض و نواصب پر جرح کرنا، اسی طرح اس کا برعکس، یہ وجہ متقدمین اور متاخرین؛ دونوں کے یہاں بکثرت پائی جاتی ہے۔ مگر حق بات یہ ہے کہ عقائد کے اختلاف کی وجہ سے جرح کرنا مناسب نہیں ہے۔ مبتدعین کی روایتوں پر عمل کے جواز اور عدم جواز کی تفصیل مصنف نے ”شرح منجہ ص ۷۱“ پر بیان کر دی ہے۔

علامہ تقی الدین بن دقاق العید نے اس کے پانچ اسباب تحریر کیے ہیں: ایک خواہش نفس کی اتباع، دوسری عقائد کا اختلاف تیسری وجہ صوفیہ اور ظاہری علوم والوں کا اختلاف، چوتھی وجہ علوم حقہ وغیر حقہ سے عدم واقفیت اور پانچویں توہم و عدم ورع۔ (الافتراح فی بیان

(الاصطلاح ص ۵۷)

(والجرح مقدم على التعديل) وأطلق ذلك جماعة، ولكن
محله (إن صدر مبني من محارف بأسبابه)؛ لأنه إن كان غير مقسّر،

لَمْ يَقْدَحْ فِيمَنْ ثَبَّتْ عَدَالَتُهُ، وَإِنْ صَدَرَ مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ بِالْأَسْبَابِ،
لَمْ يُعْتَبَرْ بِهِ أَيْضًا، (فَإِنْ خَلَا) الْمَجْرُوحُ (عَنِ التَّعْدِيلِ، قَبْلَ)
الْجَرْحِ فِيهِ (مُجْمَلًا) غَيْرَ مَبِينِ السَّبَبِ، إِذَا صَدَرَ مِنْ عَارِفٍ (عَلَى
الْمُخْتَارِ)؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَعْدِيلٌ، فَهُوَ كَأَنَّ فِي حَيْزِ الْمَجْهُولِ،
وَأَعْمَالُ قَوْلِ الْمُجَرَّحِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ. وَمَالَ ابْنُ الصَّلَاحِ فِي
مِثْلِ هَذَا إِلَى التَّوَقُّفِ فِيهِ.

ترجمہ: اور جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، ایک جماعت نے اس کو مطلق رکھا ہے؛ لیکن اس کا مقام وہ ہے جب کہ جرح مفسر ہو اور اسباب جرح کو جاننے والے سے صادر ہو؛ اس لیے کہ اگر وہ مفسر نہیں ہوگی، تو اس شخص کے حق میں مضر نہیں ہوگی جس کی عدالت ثابت ہو چکی ہو اور اگر اسباب جرح کو نہ جاننے والے کی طرف سے صادر ہو، تو وہ بھی غیر معتبر ہے، پھر اگر مجروح توثیق سے خالی ہو، تو اس کے حق میں، مختار قول کے مطابق، اجمالی غیر مفسر جرح مقبول ہوگی، جب کہ جانکار سے صادر ہو؛ اس لیے کہ جب اس کے حق میں توثیق نہیں ہوگی، تو وہ مجہول کے درجے میں ہوگا اور جرح کر نیوالے کے قول کو کارآمد بنانا، مہمل بنانے سے بہتر ہے، اس جیسے مسئلے میں ابن صلاح کا میلان توقف کی طرف ہے۔

کیا جرح مطلقاً مقدم ہے؟

اگر کسی راوی پر جرح کی گئی ہو اور اس کی کسی دوسرے نے توثیق بھی کی ہو، تو کیا جرح کو مطلقاً مقدم کیا جائے گا، یا اس میں کوئی تفصیل ہے؟ اس مسئلے میں متعدد اقوال ہیں: (۱) اصولیین نے کہا کہ جرح مطلقاً مقدم ہوگی، خواہ جرح کرنے والے اکثر ہوں یا اقل ہوں۔ (۲) جرح اس وقت مقدم ہوگی جب کہ جرح کرنے والے اکثر ہوں، ورنہ تو تعدیل مقدم ہوگی۔ (۳) دونوں متعارض ہوں گے اور جس کے ساتھ وجہ ترجیح ہوگی وہی مقدم ہوگا۔ (۴) جو احفظ ہوگا اس کی بات مقدم ہوگی۔ (۵) مصنف اور جمہور کے نزدیک جرح اس وقت مقدم ہوگی جب کہ وہ مفسر ہو، یعنی اس میں جرح کا سبب بیان کیا گیا ہو، مثلاً ضعیف ہے اس لیے کہ

اس کا حافظہ خراب ہے، وہ ضعیف ہے؛ کیوں کہ حدیث وضع کرتا ہے اور جب کہ وہ جرح اسباب جرح کو جاننے والے سے صادر ہو؛ کیوں کہ اگر پہلی شرط نہیں پائی گئی، یعنی وہ جرح غیر مفتر ہو، تو ثابت العدالت شخص کے سلسلے میں وہ جرح مؤثر نہیں ہوگی اور اگر دوسری شرط نہیں پائی گئی یعنی وہ جرح اسباب کو نہ جاننے والے سے صادر ہو، تو وہ جرح مطلقاً مؤثر نہیں ہے۔

اگر راوی پر صرف جرح ہو تو؟

اگر راوی پر صرف جرح ہو، کسی نے اس کی توثیق نہ کی ہو، تو مختار قول کے مطابق اس کے حق میں جرح غیر مفتر بھی مقبول ہوگی، اس شرط کے ساتھ کہ جرح کرنے والا اسباب جرح کو جانتا ہو؛ اس لیے کہ جب وہ توثیق سے خالی ہے، تو وہ مجہول کے حکم میں ہے اور اس کے سلسلے میں صرف جرح کرنے والے کا قول ہے اور اس کے قول کو مفید و کارآمد بنانا، لغو قرار دینے سے بہتر ہے، حافظ ابن صلاح نے اس مسئلے میں توقف اختیار کیا ہے۔

(فصل ۱۰) مِنْ الْمُهِمِّ فِي هَذَا الْفَنِّ (مَعْرِفَةُ كُنْيَةِ الْمُسَمَّيْنَ) مِمَّنْ اَشْتَهَرَ بِاسْمِهِ، وَلَهُ كُنْيَةٌ لَا يُؤْمَنُ اَنْ يَأْتِيَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ مُكْنًى؛ لِئَلَّا يُظَنَّ اَنَّهُ اٰخَرُ (و) مَعْرِفَةُ (اَسْمَاءِ الْمَكْنِيِّينَ) وَهُوَ عَكْسُ الَّذِي قَبْلَهُ. (و) مَعْرِفَةُ (مَنْ اِسْمُهُ كُنْيَتُهُ) وَهُوَ قَلِيلٌ. (و) مَعْرِفَةُ (مَنْ اِخْتَلَفَ فِي كُنْيَتِهِ) وَهُمْ كَثِيرٌ. (و) مَعْرِفَةُ (مَنْ كَثُرَتْ كُنَاهُ) كَابْنِ جُرَيْجٍ، لَهُ كُنْيَتَانِ: اَبُو الْوَلِيدِ، وَ اَبُو خَالِدٍ (أَوْ) كَثُرَتْ (نَعَوْتُهُ) وَالْقَابَةُ.

ترجمہ: فصل - اس فن کی اہم چیزوں میں سے ان لوگوں کی کنیتوں کو جانا ہے جو اپنے نام سے مشہور ہیں اور ان کی کنیتیں بھی ہیں، ممکن ہے کہ بعض روایات میں وہ اپنی کنیت سے مذکور ہوں، تاکہ اس کے دوسرے ہونے کا گمان نہ ہو اور کنیت والوں کے ناموں کو جانا ہے اور یہ ماقبل کی نوع کا برعکس ہے اور ان کو جانا جن کا نام کنیت ہی ہے، ایسے لوگ تھوڑے ہیں اور ان کو جانا جن کی کنیت میں اختلاف ہے، ایسے لوگ بہت ہیں اور ان کو جانا جن کی کنیتیں متعدد ہیں، جیسے: ابن جریج، ان کی دو کنیتیں ہیں: ابو الولید اور ابو خالد۔ یا (ان کو جانا) جن کی

ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ والقاب متعدد ہیں۔

نام سے مشہور لوگوں کی کنیتوں کو جاننا

خاتمہ میں جن چیزوں کی نشاندہی کرنا مقصود ہے، انھیں کا بیان چل رہا ہے، چھ کا بیان ہو چکا ہے اور یہاں سے ساتویں کا بیان ہے؛ مگر چوں کہ چھٹے اور ساتویں کے درمیان جرح و تعدیل سے متعلق متعدد احکام تحریر کیے گئے ہیں، جن کی وجہ سے دونوں کے درمیان طویل فاصلہ ہو گیا تھا، اس لیے مصنف نے ”فصل“ کا عنوان قائم فرما دیا ہے۔

بہر حال ساتویں اہم چیز یہ ہے کہ جو روایات اپنے ناموں سے معروف و مشہور ہیں اور ان کی کنیتیں بھی ہیں، تو ان کنیتوں کو جانا جائے؛ کیوں کہ کوئی بعید نہیں کہ دوسری سند میں وہ اپنی کنیتوں سے مذکور ہوں اور جب معلوم رہے گا کہ یہ کنیت فلان ہی شخص کی ہے، تو یہ گمان نہیں ہوگا کہ وہ کوئی اور شخص ہے۔ مثلاً آپ ﷺ کے مؤذن حضرت بلال بن ابی رباح رضی اللہ عنہ اپنے نام سے معروف ہے اور ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ہے، اسی طرح بہز بن حکیم بن معاویہ اپنے نام سے مشہور ہیں اور ان کی کنیت ”ابو عبد الملک“ ہے۔

کنیت سے مشہور کے نام جاننا

آٹھویں اہم چیز یہ ہے کہ جو روایات اپنی کنیتوں سے مشہور ہوں، ان کے نام کو جانا جائے، تاکہ اگر کسی سند میں کنیت کے بجائے نام آجائے، تو یہ گمان نہ ہو کہ یہ کوئی اور ہے، مثلاً امام ابو داؤد اپنی کنیت سے معروف ہیں اور ان کا نام ”سلیمان بن اشعث“ ہے۔ امام ترمذی ابو عیسیٰ کنیت سے مشہور ہیں، جب کہ ان کا نام ”محمد بن عیسیٰ“ ہے۔ یہ نوع سابق نوع کا برعکس ہے۔

جن کا نام ان کی کنیت ہی ہو

نویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کو جانا جائے، جن کا نام کنیت ہی ہو، اس کے علاوہ نہ ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ اس کنیت کے علاوہ جو کہ اس کا نام ہے، کوئی اور کنیت نہ ہو،

جیسے: ابو بلال اشعری، جو کہ قاضی شریک وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور جیسے: ابو حصین، جو کہ ابو حاتم رازی سے روایت کرتے ہیں، ان دونوں نے کہا کہ ہمارا کوئی الگ نام نہیں ہے، ہمارا نام اور کنیت ایک ہی ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اس کی دوسری کنیت بھی ہو، جیسے: ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری، ان کا نام ”ابو بکر“ ہی ہے اور ان کی کنیت ”ابو محمد“ بھی ہے اور جیسے: ابو بکر بن عبد الرحمن بن حارث، ان کا نام بھی ”ابو بکر“ ہے اور ان کی کنیت ”ابو عبد الرحمن“ ہے۔ اس نوع کے روایات کم ہیں۔

جن کی کنیت میں اختلاف ہو

دسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کو جانا جائے، جن کا نام تو متعین ہو؛ مگر کنیت میں اختلاف ہو، جیسے: حضرت اسامہ بن زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے نام میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ مگر ان کی کنیت میں اختلاف ہے، کسی نے کہا: ابو زید، کسی نے کہا: ابو محمد، بعض نے کہا: ابو خارجہ اور بعض نے کہا: ابو عبد اللہ اور جیسے: حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ، کسی نے کہا ان کی کنیت ”ابو المنذر“ ہے اور کسی نے کہا ”ابو الطفیل“ ہے۔ نیز اس کا برعکس نوع بھی جانا چاہیے اور وہ یہ کہ کنیت میں تو اختلاف نہ ہو؛ مگر نام میں اختلاف ہو، جیسے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام میں تیس کے قریب اقوال ہیں۔

جن کی کنیت متعدد ہو

گیارہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کی معرفت حاصل کی جائے، جن کی ایک سے زیادہ کنیتیں ہوں، جیسے: ابن جریج عبد الملک بن عبد العزیز کی دو کنیتیں ہیں: ایک ابو الولید اور دوسری ابو خالد اور جیسے: منصور بن عبد المنعم کی تین کنیتیں ہیں: ایک ابو بکر، دوسرے ابو الفتح، تیسری ابو القاسم۔

جن کی نعت اور القاب متعدد ہوں

بارہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کی شناخت حاصل کی جائے، جن کی نعت اور لقب

متعدد ہوں۔ نعت کہتے ہیں ان الفاظ کو جو کسی کی ذات پر دلالت کرے، خواہ وہ علم ہو، یا لقب ہو، یا کنیت ہو اور لقب کہتے ہیں ذات پر دلالت کرنے والا وہ لفظ جو مدح یا ذم پر دلالت کرتا ہو؛ لہذا ”لقابہ“ کا عطف ”نعوتہ“ پر عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ جیسے: سہیل بن ابی صالح کے بھائی کا نام ”عبداللہ“ ہے اور ان کا لقب ”عباد“ ہے۔

(و) معرفۃ (من وافقت کنیتہ اسم ابیہ) کأبی إسحاق إبراهيم بن إسحاق المدني، أحد أتباع التابعين. وفائدة معرفته نفی الغلط عمّن نسبہ إلى أبیہ، فقال: أخبرنا ابن إسحاق، فنسب إلى التّصحيف، وأنّ الصواب: أخبرنا أبو إسحاق، (أوبالعكس) کإسحاق بن أبي إسحاق السّبيعي (أو) وافقت (کنیتہ کنیۃ زوجتہ) کأبی أيوب الأنصاري، وأم أيوب، صحابيّان مشهوران.

ترجمہ: اور ان لوگوں کو جانتا جن کی کنیت ان کے باپ کے نام کے موافق ہو، جیسے: ”ابو اسحاق ابراہیم بن اسحاق مدنی“ جو کہ تبع تابعین ہے، اس نوع کو جاننے کا فائدہ اس راوی سے غلطی کو دور کرنا ہے جو اس شخص کو اس کے باپ کی طرف منسوب کر کے کہے: ”اخبارنا ابن اسحاق“ اور وہ راوی تصحیف کرنے کی طرف منسوب کر دیا جائے اور یہ کہ صحیح ”اخبارنا أبو اسحاق“ ہے۔ یا اس کا برعکس ہو (یعنی راوی کا نام اس کے باپ کی کنیت کے موافق ہو) جیسے: اسحاق بن ابو اسحاق سبعمی۔ یا راوی کی کنیت اس کی بیوی کی کنیت کے موافق ہو، جیسے: ابو ایوب انصاری اور ام ایوب؛ دونوں مشہور صحابی ہیں۔

جن کی کنیت باپ کے نام کے موافق ہو

تیرہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کو جانا جائے، جن کی کنیت ان کے باپ کے نام کے موافق ہو اور یہاں پر موافقت کا معنی یہ ہے کہ راوی کی کنیت کا دوسرا جزء اس کے باپ کے نام کے موافق ہو، جیسے: ابو اسحاق ابراہیم بن اسحاق مدنی، جو کہ اتباع تابعین میں سے ہے۔ اس نوع کو جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس راوی کی کنیت اور نام حذف کر دے اور اس کی

نسبت باپ کی طرف کر دے، مثلاً یہ کہے: ”أخبرنا ابن إسحاق“، تو کوئی اس شخص کی طرف یہ نسبت نہ کرے کہ اس نے تصحیف کر دی ہے اور صحیح ”أخبرنا أبو إسحاق“ ہے؛ حالاں کہ دونوں اپنی اپنی جگہ صحیح ہے۔

جن کا نام باپ کی کنیت کے موافق ہو

چودہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کو پہچانا جائے، جن کا نام ان کے باپ کی کنیت یعنی اس کے دوسرے جزء کے موافق ہو، جیسے: اسحاق بن ابواسحاق سہمی۔ یہ نوع سابق نوع کا برعکس ہے۔

جن کی کنیت بیوی کی کنیت کے موافق ہو

پندرہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کی معرفت حاصل کی جائے، جن کی کنیت اور ان کی بیوی کی کنیت متفق ہو، یعنی دونوں کا آخری جزء موافق ہو، جیسے: ابویوب اور ام ایوب، دونوں مشہور صحابی ہیں اور جیسے: ابوالدرداء اور ام درداء، دونوں صحابی ہیں۔

(أَوْ وَافَقَ اسْمُ شَيْخِهِ اسْمَ أَبِيهِ) كَالرَّبِيعِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ، هَكَذَا يَأْتِي فِي الرَّوَايَاتِ، فَيُظَنُّ أَنَّهُ يَرَوِي عَنْ أَبِيهِ، كَمَا وَقَعَ فِي الصَّحِيحِ: عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ سَعْدٍ، وَهُوَ أَبُوهُ، وَلَيْسَ أَنَسُ شَيْخُ الرَّبِيعِ وَالذَّهَبِيُّ؛ بَلْ أَبُوهُ بَكْرِيُّ، وَشَيْخُهُ أَنْصَارِيُّ، وَهُوَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ الْأَنْصَارِيِّ الصَّحَابِيِّ الْمَشْهُورِ، وَلَيْسَ الرَّبِيعُ الْمَذْكُورُ مِنْ أَوْلَادِهِ

ترجمہ: یا راوی کے استاذ کا نام اس کے باپ کے نام کے موافق ہو، جیسے ربیع بن انس عن انس، روایتوں میں اسی طرح آتا ہے، تو یہ خیال ہوتا ہے کہ ربیع اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں، جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں عن عامر بن سعد عن سعد، آتا ہے اور سعد (واقعاً) عامر کے باپ ہیں۔ لیکن ربیع کے استاذ انس، ان کے باپ نہیں ہیں؛ بلکہ ان کے باپ کی نسبت ”بکری“ ہے اور ان کے استاذ کی نسبت انصاری ہے اور وہ حضرت انس بن مالک، مشہور صحابی ہیں اور ربیع موصوف حضرت انسؓ کی اولاد میں سے نہیں ہے۔

جن کے استاذ کا نام باپ کے نام کے موافق ہو

سولہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایت کو پہچانا جائے، جن کے استاذ اور باپ کا نام موافق ہو، جیسے: ”ربیع بن انس عن انس“ متعدد روایتوں میں اسی طرح آتا ہے، تو جس کو حقیقت کا علم نہیں ہوگا، وہ یہی گمان کرے گا کہ ربیع اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں اور یہ گمان اس لیے ہونا ممکن ہے کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں اس سند ”عامر بن سعد عن سعد“ سے روایت موجود ہے اور اس میں سعد واقعتاً عامر کے باپ بھی ہیں اور عامر اپنے والد ہی سے روایت کر رہے ہیں، اس کے برخلاف پہلی مثال میں ربیع کے استاذ ان کے والد نہیں ہیں اور وہ اپنے والد سے روایت نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ حضرت انس بن مالک انصاری خادم رسول اللہ ﷺ سے روایت کر رہے ہیں، ان کی نسبت انصاری، ہے اور ربیع کے والد کی نسبت ”بکری“ ہے یعنی قبیلہ بکر بن وائل کی طرف منسوب ہے اور ربیع حضرت انسؓ کی اولاد میں سے نہیں ہے۔

(و) معرفة (من نسب إلى غير أبيه) كالمقداد بن الأسود، نسب إلى الأسود الزهري؛ لكونه تبنًا، وإنما هو المقداد بن عمرو (أو) نسب (إلى أمه) كابن علية، وهو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم، أحد الثقات، و”عليّة“ اسم أمه اشتهر بها، وكان يحب أن لا يقال له: ابن علية، ولهذا كان يقول الشافعي: أخبرنا إسماعيل الذي يقال له: ابن علية (أو) نسب (إلى غير ما يسبق إلى الفهم) كالحذاء، ظاهره أنه منسوب إلى صناعتها، أو بيعها، وليس كذلك، وإنما كان يُجالسهم، فنُسب إليهم. وكسليمان التيمي، لم يكن من بني التيم، ولكن نزل فيهم، وكذا من نسب إلى جدّه، فلا يؤمن التباسه بمن وافق اسمه اسمَه، واسم أبيه اسم الجد المذكور.

ترجمہ: اور ان روایت کو جاننا جو اپنے باپ کے علاوہ کی طرف منسوب ہوں، جیسے: مقداد

بن الاسود، اسود زہری کی طرف منسوب ہے؛ کیوں کہ اس نے ان کو بیٹا بنالیا تھا، درحقیقت وہ تو مقداد بن عمرو ہیں۔ یا اپنی ماں کی طرف منسوب ہوں، جیسے: ابن علقیہ، وہ اسماعیل بن براہیم بن مقسم ہیں جو کہ ثقہ ہیں اور علقیہ ان کی ماں کا نام ہے جس سے وہ مشہور ہو گئے ہیں اور وہ چاہتے تھے کہ ان کو ابن علقیہ نہ کہا جائے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی کہا کرتے تھے: مجھ سے اسماعیل نے بیان کیا، جس کو ”ابن علقیہ“ کہا جاتا ہے۔ یا غیر متبادر الی الفہم کی طرف منسوب ہو، جیسے: ”خذاء“ (خذاء بمعنی جوتا کی طرف منسوب) ہے، اس کا ظاہر یہی ہے کہ جوتا بنانے یا بیچنے کی طرف منسوب ہو؛ لیکن ایسا نہیں ہے، وہ تو موچیوں کے پاس بیٹھتے تھے، اس لیے ان کی طرف منسوب ہو گئے اور جیسے: سلیمان تیمی ہے، قبیلہ بنی تیم کے نہیں ہیں، لیکن ان کے اندر قیام کیا تھا۔ اسی طرح جو اپنے دادا کی طرف منسوب ہو، تو ممکن ہے کہ اس کا اس شخص سے اشتباہ ہو جائے، جس شخص کے نام سے اس کا نام اور اس موصوف کے دادا کے نام سے اس کے باپ کا نام موافق ہو۔

باپ کے علاوہ کی طرف منسوب

سترہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کو جانا جائے، جو کسی اجنبی کی طرف منسوب ہوں، اپنے باپ کی طرف منسوب نہ ہوں، تاکہ اگر کسی سند میں اپنے باپ کی طرف منسوب ہو کر مذکور ہوں، تو یہ گمان نہ ہو کہ یہ کوئی اور ہے، جیسے: مقداد بن الاسود ہے، یہ اپنے باپ کی طرف منسوب نہیں ہے؛ کیوں کہ اس وقت تو مقداد بن عمرو ہوگا؛ لیکن چوں کہ اسود بن عبد یغوث نے اس کو اپنا منہ بولا بیٹا بنالیا تھا، اس لیے وہ اس کی طرف منسوب ہو گئے۔ اسی طرح مقداد کے والد عمر و حقیقت میں ”بہرانی“ ہیں؛ لیکن قبیلہ ”بنو کندہ“ میں انھوں نے قیام کیا، اس لیے ”کندی“ سے مشہور ہیں۔

ماں کی طرف منسوب

اٹھارہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کی شناخت کی جائے، اپنے باپ کے بجائے

ماں کی طرف نسبت سے مشہور ہیں، تاکہ اگر کسی سند میں باپ کی طرف منسوب ہو کر ذکر کیے گئے، تو دوسرا ہونے کا گمان نہیں ہوگا، جیسے: اسماعیل ابن علقمہ ہیں، ان کی اصل نسبت اس طرح، ”اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم“ ہے اور ”علقمہ“ ان کی ماں کا نام ہے اور اسماعیل ابن علقمہ سے وہ مشہور ہے؛ مگر اس نسبت سے یاد کیے جانے کو وہ پسند نہیں کرتے تھے اور چوں کہ وہ اس نسبت کو پسند نہیں کرتے تھے، اس لیے امام شافعی رحمہ اللہ جب اس سے روایت کرتے، تو ”أخبرنا إسماعیل“ کہتے؛ مگر چوں کہ وہ اسماعیل سے مشہور نہیں تھے، بلکہ ”ابن علقمہ“ سے مشہور تھے؛ اس لیے ”الذي يقال له ابن علقمہ“ کا بھی اضافہ فرما لیتے تھے۔

اسی قبیل سے یہ ہے کہ اپنی ماں کے بجائے اپنے باپ کی ماں کی طرف جو روایات منسوب ہیں، ان کو پہچانا جائے، جیسے ”یعلیٰ ابن ممدیہ“ ہے، مشہور قول کے مطابق ”ممدیہ“ ان کی دادی کا نام تھا۔

غیر متبادرالی الفہم کی طرف نسبت

انیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کو جانا جائے، جن کی نسبت ایسی چیز کی طرف ہو جو متبادرالی الفہم نہ ہو، جیسے: ”خالد حدّاء“ ہے، ”حدّاء“، ”حدّاء“ کی طرف منسوب ہے، جس کا معنی جوتا ہے اور ظاہر و متبادرالی الفہم یہی ہے کہ وہ جوتا بنانے کا کام یا بیچنے کا کام کرتے تھے، اس لیے ان کو ”حدّاء“ کہا جاتا ہے؛ لیکن ایسا نہیں ہے؛ بلکہ وہ جوتا بنانے والے موچیوں کے پاس اٹھتے بیٹھتے تھے، اس لیے ان کو ”حدّاء“ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سلیمان بن طرخان تیمی ہے، ”تیمی“ بنی تیم کی طرف نسبت ہے، جس سے متبادرالی الفہم یہی ہے کہ وہ بنی تیم کے ہیں؛ لیکن ایسا نہیں ہے؛ بلکہ وہ قبیلہ بنی تیم کے غلام تھے اور انھیں کے ساتھ انھوں نے اقامت اختیار کر لیا تھا، اس لیے ان کو ”تیمی“ کہا جاتا ہے۔

غیر متبادرالی الفہم کے قبیل سے یہ بھی ہے کہ کوئی راوی اپنے باپ کے بجائے دادا کی طرف منسوب ہو؛ کیوں کہ متبادرالی الفہم باپ کی طرف نسبت کرنا ہے، اس کو بھی جانا اہم ہے، تاکہ اگر کسی دوسرے راوی کا نام اس شخص کے نام کے موافق ہو اور اس راوی کے باپ کا

بیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایت کو پہچانا جائے، جن کا نام، ان کے باپ کا نام اور ان کے دادا کا نام متفق ہو، جیسے: حسن بن حسن بن علی بن ابوطالب رضی اللہ عنہم، تین پشتوں تک ایک ہی نام ”حسن“ ہے اور جیسے: محمد بن محمد بن محمد غزالی، امام غزالی کے تینوں پشت کا نام ”محمد“ ہے اور کبھی تین سے زیادہ میں بھی اتفاق ہوتا ہے، اس وقت یہ حدیث مسلسل کی فرع ہوگی، حدیث مسلسل کے بیان میں جو کتابیں تحریر کی گئی ہیں، ان میں اس کی بکثرت مثالیں دستیاب ہو جائیں گی، مثلاً مسلسل محمد بن، مسلسل باحمد بن وغیرہ۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا رسالہ ”الفضل المبين“ دورۂ حدیث میں آپ پڑھ لیں گے۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ راوی کا نام اپنے دادا کے نام کے موافق ہو اور راوی کے باپ کا نام اس کے اپنے دادا کے نام کے موافق ہو، جیسے: ابوالیسین کندی کا نام زید ہے اور اس کے دادا کا نام بھی ”زید“ ہے، جب کہ اس کے باپ کا نام اور باپ کے دادا کا نام ”حسن“ ہے، سلسلہ نسب اس طرح ہے: زید بن حسن بن زید بن حسن اور کبھی اس کے اوپر بھی اسی طرح کا اتفاق ہوتا ہے، جیسا کہ مثال مذکور کے اندر بہت سے نسخوں کے اندر ایک مرتبہ ”بن زید بن حسن“ کا اضافہ ہے اور ہم نے اسی نسخے کو اختیار کیا ہے اور پہلی مثال ملا علی قاری متوفی ۱۰۱۴ھ کے نسخے کے اعتبار سے ہے۔

(أَوْ) اتفق اسم الراوي (واسم شيخه وشيخ شيخه فصاعداً) كَعُمَرَانَ عَنْ عِمْرَانَ عَنْ عِمْرَانَ . الأول: يُعرف بالقصير، والثاني: أَبُو رَجَاءَ الْعُطَارِدِيُّ، والثالث ابن حُصَيْنِ الصَّحَابِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ - وَكَسَلِيمَانَ عَنْ سَلِيمَانَ عَنْ سَلِيمَانَ، الأول: ابنُ أَحْمَدَ بْنِ أَيُّوبَ الطَّبْرَانِيِّ، والثاني: ابنُ أَحْمَدَ الْوَاسِطِيِّ، والثالث: ابنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدِّمَشْقِيِّ، المعروف بابنِ بَنْتِ شَرْحُبِيلَ . وقد يَقَعُ ذَلِكَ لِلرَّاهِطِ وَشَيْخِهِ مَعًا، كَأَبِي الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيِّ الْعُطَارِ، مشهورٌ بِالرَّوَايَةِ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَصْفَهَانِيِّ الْحَدَّادِ، وَكُلُّهُمَا اسْمُهُ: الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ، فَاتَّفَقَا فِي ذَلِكَ، وَافْتَرَقَا فِي الْكُنْيَةِ وَالنَّسَبِ إِلَى الْبَلَدِ وَالصَّنَاعَةِ . وَصَنَّفَ فِيهِ أَبُو مُوسَى الْمَدِينِيُّ جُزْءًا حَافِلًا.

ترجمہ: یا راوی کا نام، اس کے استاذ کا نام اور اس کے استاذ الاستاذ کا نام متفق ہو، یا اس سے اوپر بھی، جیسے: ”عمران عن عمران عن عمران“ پہلا ”قصیر“ سے مشہور ہے، دوسرا ”ابو رجاء عطاردی“ ہے اور تیسرے ابن حصین صحابی ہیں - رضی اللہ عنہ - اور جیسے: ”سليمان عن سليمان عن سليمان“ پہلا ابن احمد بن ايوب طبرانی ہے، دوسرا ابن احمد واسطی ہے اور تیسرا ابن عبد الرحمن دمشقی ہیں، جو کہ ”ابن بنت شرحبيل“ سے مشہور ہیں اور کبھی وہ اتفاق (یعنی

راوی کا اپنے دادا کے ساتھ اور اس کے باپ کا اپنے دادا کے ساتھ یا اس کے اوپر بھی) راوی اور اس کے استاذ؛ دونوں کو حاصل ہوتا ہے، جیسے: ”ابوالعلاء ہمدانی عطار“ ہیں، جو کہ ”ابوعلیٰ اصفہانی حدّاد“ سے روایت کرنے میں مشہور ہیں اور دونوں کا نام ”حسن بن احمد بن حسن بن احمد بن حسن بن احمد“ ہے، تو دونوں مذکورہ چیز میں متفق ہیں اور کنیت میں، نیز شہر و صنعت کی طرف نسبت میں مختلف ہیں، اس نوع میں ابو موسیٰ مدینی نے ایک جامع رسالہ تصنیف کیا ہے۔

راوی، اس کے استاذ اور استاذ الاستاذ کے نام متفق ہوں

اکیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کو جانا جائے، جن کے نام، ان کے استاذ کے نام اور استاذ الاستاذ کے نام متفق ہوں، یا اس سے اوپر بھی متفق ہو، جیسے: ”عمران عن عمران عن عمران“؛ تینوں کا نام ایک ہی ہے؛ مگر پہلے شخص ”تو“ ”قصیر“ سے مشہور ہیں اور دوسرے شخص ”ابورجاء محطا ردی“ ہیں اور تیسرے شخص حضرت عمران بن حصین صحابی رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس کی دوسری مثال ”سلیمان عن سلیمان عن سلیمان“ ہے؛ تینوں کا نام ”سلیمان“ ہی ہے؛ مگر پہلے شخص احمد بن ایوب کے بیٹے ہیں اور ان کی نسبت ”طبرانی“ ہے، دوسرے شخص ”احمد“ کے بیٹے ہیں اور ان کی نسبت ”واسطی“ ہے اور تیسرے شخص ”عبدالرحمن“ کے بیٹے ہیں، جن کی نسبت ”دمشقی“ ہے اور ”ابن بنت شریحیل“ سے معروف ہیں۔

راوی اور استاذ دونوں کے ساتھ اتفاق کی ایک صورت

پہلے یہ ذکر کیا گیا کہ صرف راوی کے ساتھ یہ صورت پیش آتی ہے کہ راوی اور اس کے دادا کا نام متفق ہو اور راوی کے باپ اور باپ کے دادا کا نام متفق ہو، یا اس کے اوپر بھی متفق ہو، اس کی مثال میں زید بن حسن بن زید بن حسن بن زید بن حسن“ کو پیش کیا گیا تھا۔ یہاں پر یہ جانئے کہ کبھی یہ صورت اتفاق کی راوی اور اس کے استاذ؛ دونوں کے ساتھ پیش آتی ہے، مثلاً ابو العلاء ہمدانی عطار، ابوعلیٰ اصفہانی حدّاد سے روایت کرنے میں معروف و مشہور ہیں اور استاذ و شاگرد؛ دونوں کا نام اور دونوں کے دادا کا نام ”حسن“ ہے اور دونوں کے باپ کا نام اور

باپ کے دادا کا نام ”احمد“ ہے اور اس کے آگے بھی اسی طرح کا اتفاق ہے؛ کیوں کہ سلسلہء نسب اس طرح ہے: ”حسن بن احمد بن حسن بن احمد بن حسن بن احمد“؛ مگر اس اتفاق کے ساتھ دونوں کی کنیتوں میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ شاگرد کی کنیت ”ابوالعلاء“ ہے اور استاذ کی کنیت ”ابوعلی“ ہے، اسی طرح شہر و صنعت و حرفت کی طرف نسبت میں بھی اختلاف ہے؛ اس کیے شاگرد کی شہر ”ہمدان“ کی طرف اور عطر فروشی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو ”ہمدانی“ اور ”عطار“ کہا جاتا ہے، جب کہ استاذ کی شہر ”اصفہان“ کی طرف اور پیشہ ”بہنگری“ کی طرف نسبت کرتے ہوئے، اس کو ”اصفہانی“ اور ”حدّاذ“ کہا جاتا ہے۔ ابو موسیٰ مدینی نے اس نوع میں ایک جامع رسالہ تصنیف کیا ہے۔

(و) مَعْرِفَةُ (مَنْ اتَّفَقَ اسْمُ شَيْخِهِ، وَالرَّائِي عَنْهُ)، وَهُوَ نَوْعٌ لَطِيفٌ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ ابْنُ الصَّلَاحِ . وَفَائِدَتُهُ رَفْعُ اللَّبْسِ عَنْ مَنْ يَظُنُّ أَنَّ فِيهِ تَكَرُّرًا، أَوْ انْقِلَابًا . فَمَنْ أَمْثَلَتْهُ: الْبُخَارِيُّ، رَوَى عَنْ مُسْلِمٍ، وَرَوَى عَنْهُ مُسْلِمٌ، فَشَيْخُهُ مُسْلِمٌ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْفَرَاهِيدِيُّ الْبَصْرِيُّ، وَالرَّائِي عَنْهُ مُسْلِمٌ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ صَاحِبُ الصَّحِيحِ . وَكَذَا وَقَعَ ذَلِكَ لَعَبْدِ بْنِ حُمَيْدٍ أَيْضًا، رَوَى عَنْ مُسْلِمٍ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، وَرَوَى عَنْهُ مُسْلِمٌ بْنُ الْحَجَّاجِ فِي ”صَحِيحِهِ“ حَدِيثًا بِهَذِهِ التَّرْجَمَةِ بَعَيْنِهَا . وَمِنْهَا: يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، رَوَى عَنْ هِشَامٍ، وَرَوَى عَنْهُ هِشَامٌ، فَشَيْخُهُ هِشَامٌ بْنُ عُرْوَةَ، وَهُوَ مِنْ أَقْرَابِهِ، وَالرَّائِي عَنْهُ هِشَامٌ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، فَالْأَعْلَى ابْنُ عُرْوَةَ، وَالْأَدْنَى ابْنُ يَوْسُفَ الصَّنْعَانِيُّ . وَمِنْهَا: الْحَكَمُ بْنُ عُتَيْبَةَ، رَوَى عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، وَعَنْهُ ابْنُ أَبِي لَيْلَى، فَالْأَعْلَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَالْأَدْنَى مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَذْكُورِ . وَأَمْثَلُهُ كَثِيرَةٌ .

ترجمہ: اور ان لوگوں کو جاننا جن کے استاذ اور شاگرد کا نام متفق ہو، یہ ایک عمدہ نوع ہے، حافظ ابن صلاح نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے، اس کا فائدہ اس شخص سے اشتباہ کو ختم کرنا ہے

جس کا خیال ہو کہ اس میں تکرار یا تقدیم و تاخیر ہے، اس کی مثال امام بخاری ہیں، انھوں نے ”مسلم“ سے روایت کیا ہے اور ان سے ”مسلم“ نے روایت کیا ہے؛ لیکن بخاری کے استاذ مسلم بن ابراہیم فراہیدی بصری ہیں اور ان کے شاگرد مسلم بن حجاج قشیری، صاحب صحیح ہیں اور بخاری کی طرح عبد بن حمید کو بھی وہ اتفاق پیش آیا ہے، چناں چہ انھوں نے مسلم بن ابراہیم سے روایت کیا ہے اور مسلم بن حجاج نے اپنی ”صحیح“ میں ایک حدیث بعینہ اسی سند سے روایت کیا ہے اور اس کی مثال یحییٰ بن ابی کثیر ہیں، انھوں نے ”ہشام“ سے روایت کیا ہے اور ہشام نے ان سے روایت کیا ہے؛ لیکن ان کے استاذ ہشام بن عروہ ہیں، جو کہ ان کے معاصر ہیں اور ان کے شاگرد ”ہشام بن ابو عبد اللہ دستوائی“ ہیں اور اس کی مثال ”ابن جریج“ ہیں، انھوں نے ہشام سے روایت کیا ہے اور ان سے ہشام نے روایت کیا ہے؛ لیکن اعلیٰ (یعنی استاذ) ابن عروہ ہیں اور ادنیٰ (یعنی شاگرد) ابن یوسف صنعانی ہیں اور اس کی مثال ”حکم بن عتیبہ“ ہیں، انھوں نے ابن ابی لیلیٰ سے روایت کیا ہے اور ان سے ابن ابی لیلیٰ نے روایت کیا ہے؛ لیکن اعلیٰ (یعنی استاذ) عبد الرحمن ہیں اور ادنیٰ (یعنی شاگرد) عبد الرحمن موصوف کے لڑکے محمد ہیں اور اس کی مثالیں بکثرت ہیں۔

جن کے استاذ اور شاگرد کے نام متفق ہوں

بائیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روات کی معرفت حاصل کی جائے، جن کے استاذ اور شاگرد؛ دونوں کے نام متفق ہوں، یعنی جو نام اس کے استاذ کا ہو وہی اس کے شاگرد کا ہو، یہ نوع بہت ہی دلچسپ ہے، پھر بھی حافظ ابن صلاح نے اپنی کتاب: ”مقدمة ابن الصلاح“ کے اندر اس سے تعرض نہیں کیا ہے۔ اس نوع کو جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ تکرار یا تقدیم و تاخیر کا اشتباہ نہیں ہوگا، مثلاً اگر یہ کہا جائے: ”مسلم عن البخاری عن مسلم“ یا یہ کہا جائے: ”مسلم عن عبد بن حمید عن مسلم“ تو جس کو اصل صورت حال کا علم نہیں ہوگا، وہ یہ سوچے گا ”عن مسلم“ دونوں مثال میں بلا ضرورت مکرر آ گیا ہے؛ لیکن جس کو اس نوع کا علم ہوگا وہ اس غلط فہمی سے بچ جائے گا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے: ”عن البخاری عن مسلم“ یا یہ کہا

جائے: ”عن عبد بن حمید عن مسلم“ تو صورتِ حال سے ناواقف شخص یہ خیال کرے گا کہ اس میں تقدیم و تاخیر ہوگئی؛ لیکن جس کو اس نوع کی معرفت ہوگی وہ اس غلط فہمی کا شکار نہیں ہوگا۔ اس نوع کی مثالیں تو بکثرت ہیں؛ مگر مصنف نے پانچ مثالیں سپردِ قسط فرمائی ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

پہلی مثال: ”امام بخاری“ ہیں۔ ان کے استاذ اور شاگرد؛ دونوں کا نام ”مسلم“ ہے؛ مگر دونوں الگ الگ ہیں، استاذ تو مسلم بن ابراہیم فراہیدی بصری ہیں اور شاگرد مسلم شریف کے مصنف مسلم بن حجاج قشیری ہیں۔

دوسری مثال: ”عبد بن حمید“ ہیں۔ ان کے بھی استاذ اور شاگرد کا نام ”مسلم“ ہے؛ مگر دونوں الگ الگ ہیں، استاذ تو وہی ہیں جو امام بخاری کے استاذ ہیں اور شاگرد بھی وہی ہیں جو کہ امام بخاری کے شاگرد ہیں؛ البتہ دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ امام مسلم بن حجاج قشیری نے عبد بن حمید سے ”صحیح مسلم“ میں ایک روایت نقل کیا ہے؛ لیکن امام بخاری سے ”صحیح مسلم“ میں روایت نہیں لیا ہے، دوسری کتابوں میں لیا ہے۔

تیسری مثال: ”یحییٰ بن ابی کثیر“ ہیں۔ ان کے استاذ اور شاگرد؛ دونوں کا نام ”ہشام“ ہے؛ مگر دونوں علیحدہ ہیں، استاذ تو ہشام بن عروہ ہیں اور وہ ان کے ہم عصر ہیں اور شاگرد ”ہشام بن عبد اللہ دستوائی“ ہیں۔

چوتھی مثال: ابن جریج“ ہیں۔ ان کے استاذ اور شاگرد؛ دونوں کا نام ”ہشام“ ہے؛ مگر دونوں جدا جدا ہیں، استاذ تو ہشام بن عروہ ہیں اور شاگرد ہشام بن یوسف صنعانی ہیں۔

پانچویں مثال: ”حکم بن عتیبہ“ ہیں، ان کے استاذ و شاگرد؛ دونوں کا نام ”ابن ابی ایلیٰ“ ہے؛ مگر دونوں کی مراد الگ الگ ہے، استاذ تو عبد الرحمن بن ابی ایلیٰ ہیں اور شاگرد محمد بن عبد الرحمن بن ابی ایلیٰ ہیں۔

(و) من المہم فی هذا الفن (معرفة الأسماء المجردة) وقد جمعتها جماعة من الأئمة، فمنهم من جمعها بغير قيد، كابن سعد

فی ”الطَّبَقَاتِ“، وابنُ اَبی خَیثَمَةَ والبُخَارِیُّ فی ”تَارِیْخِہُمَا“، وابنُ اَبی حَاتِمٍ فی ”الْجَرَحِ وَالتَّعْدِیْلِ“، وَمِنْہُمْ مَنْ اَفْرَدَ الثَّقَاتِ، کَالْعِجْلِیِّ وَابْنِ حَبَّانٍ وَابْنِ شَاطِیْنِ، وَمِنْہُمْ مَنْ اَفْرَدَ الْمَجْرُوْحِیْنَ، کَاِبْنِ عَدِیٍّ وَابْنِ حَبَّانٍ اَیْضًا، وَمِنْہُمْ مَنْ تَقَيَّدَ بِکِتَابٍ مَخْصُوصٍ، کَ: ”رِجَالِ الْبُخَارِیِّ“ لِاَبِی نَصْرِ الْکَلَّا بَاذِی، وَ”رِجَالِ مُسْلِمٍ“ لِاَبِی بَکْرِ بْنِ مَنْجُوْبَةٍ، وَ”رِجَالِہِمَا مَعًا“ لِاَبِی الْفَضْلِ بْنِ طَاطِرٍ، وَ”رِجَالِ اَبِی دَاوُدَ“ لِاَبِی عَلِی الْحَیَّانِی، وَکَذَا ”رِجَالِ التِّرْمِذِیِّ“، وَ”رِجَالِ النَّسَائِیِّ“ لِجَمَاعَةٍ مِنَ الْمَغَارِبَةِ، وَ”رِجَالِ السُّنَنِ“ : الصَّحِیْحِیْنَ، وَابِی دَاوُدَ، وَالتِّرْمِذِیِّ، وَالنَّسَائِیِّ، وَابْنِ مَاجَہَ لِعَبْدِ الْغَنِی الْمَقْدِیْسِی فِی کِتَابِ ”الْکَمَالِ“ ثُمَّ هَذَّبَ الْمِزَّیُّ فِی ”تَهْذِیْبِ الْکَمَالِ“، وَقَدْ لَخَّصَتْہُ، وَزِدَتْ عَلَیْہِ اَشْیَاءٌ کَثِیْرَةٌ، وَسَمِیَتْہُ: ”تَهْذِیْبُ التَّهْذِیْبِ“ وَجَاءَ مَعَ مَا اشْتَمَلَ عَلَیْہِ مِنَ الزَّیَادَاتِ قَدْرُ ثَلَاثِ الْاَصْلِ.

ترجمہ: اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے ان روایات کے اسماء کو جاننا ہے، جو کہ مذکورہ خصوصیات سے خالی ہوں اور روایات کو بہت سے ائمہ نے جمع کیا ہے، چنانچہ بعض نے تو بغیر کسی قید کے جمع کیا ہے، جیسے: ”الطبقات“، میں ابن سعد نے اور ابن ابی خيثمة و بخاری نے اپنی تاریخوں میں ”اور ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعديل“ میں۔ بعض نے صرف ثقہ روایات کو جمع کیا ہے، جیسے: امام عجل، حافظ ابن حبان اور امام ابن شاپین نے اور بعض نے صرف ضعفاء کو جمع کیا ہے، جیسے: ابن عدی نے اور ابن حبان نے بھی اور بعض نے مخصوص کتاب کے ساتھ جمع کو مقید کیا ہے، جیسے: ”رجال بخاری“ ابو نصر کلاباذی کی اور ”رجال مسلم“ ابو بکر بن منجوبہ کی اور ”رجال صحیحین“ ابو الفضل بن طاہر کی اور ”رجال ابی داؤد“ ابو علی حبیانی کی، اسی طرح ”رجال ترمذی“ و ”رجال نسائی“ متعدد اہل مغرب کی اور صحاح ستہ یعنی صحیحین، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کے رجال عبد الغنی مقدسی کی ”الکمال“ میں، پھر حافظ مزی نے ”تہذیب الکمال“ میں اس کی تنقیح کی اور میں نے اس کی تلخیص کردی ہے اور اس میں

بہت سی چیزوں کا اضافہ کر دیا ہے اور اس کو ”تہذیب التہذیب“ سے موسوم کیا ہے اور وہ اضافات پر مشتمل ہونے کے ساتھ اصل کے ایک ثلث کے بقدر ہو گئی ہے۔

اسماء مجردہ کی معرفت

تینیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کے اسماء کو جانا جائے جو مذکورہ خصوصیات سے خالی ہوں، خصوصیات مذکورہ سے مراد وہ صورتیں ہیں جو اس سے پہلے گزریں، مثلاً راوی کے استاذ اور شاگرد کا ہم نام ہونا، راوی، اس کے استاذ اور استاذ الاستاذ کا ہم نام ہونا، اسی طرح راوی، اس کے باپ اور دادا کا ہم نام ہونا۔ خلاصہ یہ کہ جو روایات مذکورہ خصوصیات میں سے کسی خصوصیت سے متصف ہوں، ان کو جانا بھی اہم ہے اور جو ان خصوصیات سے عاری ہوں، ان کو بھی جانا اہم ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے قطع نظر ان خصوصیات سے متصف ہونے اور نہ ہونے کے مطلقاً روایات اور رجال پر جن حضرات نے کتب تحریر فرمائی ہیں، ان کی تفصیل سپرد قریطاس کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ اس موضوع پر تصنیف میں تمام کا طریقہ تصنیف یکساں نہیں رہا ہے؛ بلکہ مختلف رہا ہے، چنانچہ بعض حضرات نے روایات کے ثقہ یا ضعیف ہونے کا لحاظ نہیں کیا؛ اسی طرح کسی مخصوص کتاب کے روایات ہونے کا بھی لحاظ نہیں کیا؛ بلکہ دونوں طرح کے لحاظات سے صرف نظر کرتے ہوئے کیف ما اتفاق چند روایات کو جمع کیا ہے اور بعض حضرات نے صرف ثقہ یا صرف ضعیف روایات کو جمع کیا اور بعض حضرات نے مخصوص کتابوں کے رجال کو جمع کیا۔ بقیہ باتیں واضح ہیں۔

فوائد: ”والبخاری“ امام بخاری نے رجال کے موضوع پر تین کتب تحریر فرمائی ہیں: ”التاریخ الكبير“ ”التاریخ الأوسط“ اور ”التاریخ الصغير“۔

”کر رجال البخاری“ علامہ عبدالرحمن سندھی ”إمعان النظر“ کے مصنف قاضی محمد اکرم سندھی کے والد کی بھی رجال بخاری پر ایک کتاب ہے۔ ابونصر کی کتاب کا نام ہے: ”الهدایة والإرشاد فی معرفة أهل الثقة والسداد الذین أخرج لهم البخاری فی جامعہ“۔

”لجماعة من المغاربة“ علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ نے فرمایا کہ

اس جماعت میں سے حافظ ابو محمد عبدالعزیز بن محمد ورتقی قرطبی، متوفی ۵۲۳ھ بھی ہیں، انھوں نے ترمذی اور نسائی؛ دونوں کے رجال پر دو مستقل کتابیں تحریر کی ہیں۔ (القول المبتکر ص ۱۹۱)

”تہذیب التہذیب“ حافظ ذہبی متوفی ۵۴۸ھ نے بھی ”تہذیب الکمال“ کی تلخیص کی ہے، جس کا نام ”تہذیب التہذیب“ ہے، پھر اس کا اختصار صفی الدین احمد بن عبداللہ متوفی بعد ۹۲۹ھ نے کیا ہے، جس کا نام ”خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال“ ہے۔ حافظ مغلطائی نے ”تہذیب الکمال“ کا استدراک کیا ہے، جس کا نام ہے: ”إکمال التہذیب“ حافظ ابن حجر نے اپنی کتاب: ”تہذیب التہذیب“ کا اختصار ”تقریب التہذیب“ کے نام سے کیا ہے۔

یہ بھی مخفی نہ رہے کہ امام خطیب تبریزی صاحب ”مشکوٰۃ المصابیح“ نے اپنی اس کتاب کے رجال کو ”الإکمال فی أسماء الرجال“ کے نام سے جمع کر دیا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے ”تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة“ میں ان رجال کو جمع کر دیا ہے جو مسند امام ابو حنیفہ بروایۃ ابن خسر، مسند امام شافعی، مسند امام احمد بن حنبل اور مؤطا امام مالک میں صحاح ستہ کے رجال کے علاوہ ہیں۔

”وابن ماجہ“ مصنف نے ”کتب ستہ“ میں ”ابن ماجہ“ کو شمار کیا ہے، سب سے پہلے ”ابن ماجہ“ کو کتب ستہ میں شامل کرنے والے حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی متوفی ۵۰۷ھ ہیں، یہ کام انھوں نے ”شروط الأئمة الستة“ اور ”أطراف الكتب الستة“ میں کیا ہے، ان کے بعد جمہور متاخرین نے اسی کو اختیار کیا ہے؛ مگر محدث رزین بن معاویہ عبدری متوفی ۵۲۵ھ اور امام ابن اثیر جزری نے اپنی کتاب: ”تجريد الصحاح“ اور ”جامع الأصول“ میں مؤطا امام مالک کو چھٹی کتاب قرار دیا ہے اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور علامہ محمد عبداللہ ٹوٹکی صاحب ”عقد الدرر فی جید نزہۃ النظر“ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے، جب کہ حافظ صلاح الدین علائی اور امام نووی وغیرہ نے چھٹی کتاب ”سنن الدارمی“ کو قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے! (مانمس إلیہ الحاجة ص ۳۵)

(و) من المہمّ أيضًا معرفة الأسماء (المفردة) وقد صنّف فيها الحافظ أبو بكر أحمد بن ہارون البردیحی، فذكر أشياء كثيرة تعقبوا عليه بعضها، ومن ذلك قوله: صُغْدِي بن سنان أحد الضّعفاء، وهو بضم الصاد المهملة-وقد تُبدلُ سيناً مهملة-و سکون الغین المعجمة، بعدها دالٌ مهملةٌ ثم ياءٌ كياءِ النسب، وهو اسمٌ علمٌ بلفظِ النسب، وليسَ هو فردًا؛ ففي "الجرح و التعديل" لابن أبي حاتم: صغدي الكوفي، وثقة ابن معين، وفرق بينه وبين الذي قبله فضّعه . وفي تاريخ العقيلي: صغدي بن عبد الله يروي عن قتادة، قال العقيلي: حديثه غير محفوظ . انتهى . وأظنه هو الذي ذكره ابن أبي حاتم، وأما كونُ العقيلي ذكره في الضّعفاء فإنما هو للحديث الذي ذكره عنه، وليست الآفة منه؛ بل هي من الراوي عنه عنبسة بن عبد الرحمن . والله أعلم .

ترجمہ: اور اہم چیزوں میں سے "اسماء مفردہ" کو جانا ہے، اس میں حافظ ابو بکر احمد بن ہارون بردیحی نے تصنیف کیا ہے، اور انھوں نے بہت سی ایسی چیزیں ذکر کی ہیں، جن میں سے بعض پر ان کے خلاف لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ انھیں بعض میں سے ان کا قول: "صغدي بن سنان" ہے، جو کہ ضعیف راوی ہے۔ "صغدي" صاد کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ صاد کبھی سین سے بدل دیا جاتا ہے۔ اور غین کا سکون ہے، جس کے بعد دال ہے، پھر نسبت کی یاء کی طرح یاء ہے، یہ نسبت کے لفظ میں اسم علم ہے؛ حالاں کہ یہ ایک ہی شخص کا علم نہیں ہے؛ کیوں کہ ابن ابی حاتم کی "جرح و تعديل" میں ہے کہ صغدي کوئی کی ابن معین نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے ان کے درمیان اور ان سے پہلے والے کے درمیان فرق کیا ہے اور پہلے والے کی تضعیف کی ہے۔ محققی کی تاریخ میں ہے کہ صغدي بن عبد اللہ قتادہ سے روایت کرتے ہیں۔ عقيلي نے کہا کہ ان کی حدیث شاذ ہے، عقيلي کی بات پوری ہوئی۔ میرا خیال ہے کہ صغدي بن عبد اللہ ہی وہ ہیں جن کو ابن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے (اور ان کی توثیق ابن معین سے نقل کی ہے) رہا محقيلي

کا ان کوضعفاء میں ذکر کرنا، تو وہ اس حدیث کی وجہ سے ہے جس کو محققین نے ان کے حوالے سے روایت کیا ہے؛ لیکن عیب ان کی طرف سے نہیں ہے؛ بلکہ ان کے شاگرد عنبہ بن عبد الرحمن کی طرف سے ہے۔ واللہ اعلم۔

اسماء مفردہ کا بیان

چوبیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان اسماء کو جانا جائے، جن سے صرف ایک ہی شخص موسوم ہو، کوئی دوسرا اس سے موسوم نہ ہو، پھر اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ اسم مفرد علم ہو، جیسے: ”کبھی بن لبا“ رضی اللہ عنہ، صحابی ہیں اور قبیلہ بنو اسد سے تعلق رکھتے ہیں، باپ، بیٹے، دونوں کا نام علم مفرد ہے۔ پہلا لام کے ضمہ، یاء کے فتح اور یاء مشددہ کے ساتھ ”ابی بن کعب“ کے وزن پر ہے اور دوسرا لام وباء کے فتح کے ساتھ ”عصا“ کے وزن پر ہے۔ (۲) اسم مفرد لقب ہو، جیسے: عمرو بن عنزی کا لقب: ”ممدل“ ہے، اس لقب کا کوئی اور نہیں ہے۔ ”ممدل“ کے میم پر تینوں حرکت پڑھ سکتے ہیں، اس کے بعد نون ساکن اور دال مفتوح ہے۔ (۳) وہ اسم مفرد کنیت ہو، جیسے: حفص بن غیلان دمشقی کی کنیت ”ابوالمعید“ ہے، اس کنیت کا کوئی دوسرا نہیں ہے۔ وہ میم کے ضمہ، عین کے فتح اور یاء کے سکون کے ساتھ ہے اور آخر میں دال ہے۔

اسماء مفردہ میں تصنیف

یوں تو جتنی بھی رجال کی کتابیں ہیں، ہر ایک میں اس قسم کے اسماء سے تعرض کیا گیا ہے؛ مگر حافظ ابو بکر احمد بن ہارون بردیجی متوفی ۳۸۰ھ نے اس نوع کے لیے ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے، ان کے ذکر کردہ اکثر اسماء تو اعتراض سے خالی ہیں؛ البتہ چند اسماء ایسے ہیں، جن کو لیکر ان پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ اسماء مفردہ نہیں ہیں؛ بلکہ اس نام کے دو، یا تین یا چار ہیں، ان اعتراض کرنے والوں میں حافظ ابو عبد اللہ بن بکیر سرفہرست ہیں۔

اعتراض شدہ اسماء کون ہیں؟

حافظ ابو بکر احمد بن ہارون کے ذکر کردہ اسماء مفردہ میں سے جن پر اعتراض کیا گیا ہے وہ تو

متعدد ہیں؛ مگر مصنف نے بطور نمونہ صرف ایک کو ذکر کیا ہے اور وہ ”صغدی بن سنان“ ہے اور یہ ضعیف راوی ہے۔ ”صغدی“ اگرچہ نسبت کی صورت میں ہے؛ مگر درحقیقت وہ اسم علم ہے، حافظ ابو بکر کے ذکر کے مطابق وہ اسم مفرد ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس نام کے دو افراد ہیں، چنانچہ عبدالرحمن بن ابی حاتم نے اپنی کتاب (الشرح والتعديل ۴/۴۲۲) میں اس نام کے دو افراد کا تذکرہ کیا ہے: ایک تو یہی جو ابھی مذکور ہوئے اور دوسرے ”صغدی الکوفی“ ہیں، پھر پہلے کی تضعیف یحییٰ بن معین اور اپنے والد ابو حاتم کے حوالے سے تحریر کی ہے اور دوسرے کی تو شق یحییٰ بن معین کے حوالے سے تحریر کی ہے، معلوم ہوا کہ عبدالرحمن بن ابی حاتم اور یحییٰ بن معین؛ دونوں کے نزدیک ”صغدی“ نام کے دو افراد ہیں: ایک ضعیف ہے اور دوسرا ثقہ ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ”صغدی“ نام کے صرف دو افراد ہیں، صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ ابو جعفر محمد بن عمرو بن موسیٰ محققلی نے ایک تیسرے شخص کو ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں کہ ”صغدی بن عبد اللہ“ حضرت قتادہ سے روایت کرتے ہیں اور ان کی حدیث ”غیر محفوظ“ ہے اور وہ حدیث صرف انھیں سے مشہور ہے اور اس میں ان کا متابع یا تو ان سے کم تر شخص ہے یا انھیں جیسا ہے اور ان کی نسبت ”بصری“ ہے، پھر عقیلی نے ان کی وہ حدیث تحریر کی ہے جس پر ”غیر محفوظ“ ہونے کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہے:

حدثنا محمد بن أيوب، قال: حدثنا غسان بن مالك، قال: حدثنا غنبة بن عبد الرحمن قال: حدثنا صغدي بن عبد الله عن قتادة عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الشاة بركة، (كتاب الضعفاء ۲/۶۰۲)

اس کا جواب مصنف نے یہ تحریر فرمایا کہ میرے خیال کے مطابق ”صغدی بن عبد اللہ“ جس کو محققلی نے ذکر کیا ہے، یہ کوئی الگ شخص نہیں ہے؛ بلکہ وہ ”صغدی الکوفی“ ہی ہیں، جن کو عبدالرحمن بن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے؛ لہذا اس نام کے دو ہی ہوئے، تین نہیں ہوئے۔

لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”صغدی کوفی“ اور ”صغدی بن عبد اللہ“؛ دونوں

ایک کیسے ہو سکتے ہیں؟ جب کہ ”صغدی کوئی“ جس کو ابن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے، ان کی تویحیٰ بن معین نے توثیق کی ہے اور ”صغدی بن عبد اللہ“ کو تو محققی نے ضعفاء میں شمار کیا ہے۔ اس کا جواب مصنف نے یہ تحریر فرمایا کہ عقیلی کا ان کو ضعفاء میں شمار کرنا ان کے ضعیف ہونے کی وجہ سے نہیں ہے؛ بلکہ اس حدیث کی وجہ سے ہے جس کو محققی نے ان کے حوالے سے روایت کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث میں خرابی ”صغدی“ کی وجہ سے نہیں ہے، جیسا کہ محققی کا خیال ہے؛ بلکہ ”صغدی“ کے شاگرد ”عنبہ بن عبد الرحمن“ کے ضعف کی وجہ سے ہے، واللہ اعلم۔

ومن ذلك: ”سَنَدَرُ“ - بالمهملة والنون بوزن جَعْفَر - وهو مولیٰ زُبَاعِ الْجَزَامِيِّ، له صُحْبَةٌ ورواية، والمشهور أنه يُكْنَى أبا عبد الله، وهو اسمٌ فرید لم یَتَسَمَّ به غیره فیما نعلم، لكن ذکر أبو موسى فی ”الذیل علی معرفة الصحابة“ لابن منده: سَنَدَرُ أَبُو الْأَسْوَدِ، وروی له حدیثاً، وتُعَقَّبُ علیه ذلک، بأنه هو الذي ذكره ابن منده، وقد ذكر الحديث المذكور محمد بن الربیع الجیزی فی ”تاریخ الصحابة الذین نزلوا مصر“ فی ترجمة ”سَنَدَرُ مولیٰ زُبَاعِ“، وقد حرَّرتُ ذلک فی کتابی فی الصحابة.

ترجمہ: اور اسماء مفردہ میں سے ”سندر“ ہے۔ سین اور نون کے ساتھ، جعفر کے وزن پر۔ وہ زُبَاعِ جَزَامِی کے غلام تھے، ان کو آپ ﷺ کی صحبت اور روایت؛ دونوں حاصل ہے اور مشہور یہ ہے کہ ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ہے اور وہ اسم مفرد ہے، ہمارے علم کے مطابق اس نام سے کوئی اور موسوم نہیں ہے؛ لیکن ابو موسیٰ نے ”الذیل علی معرفة الصحابة لابن منده“ میں ”سندر ابو الاسود“ کو ذکر کیا ہے اور ان کی حدیث بھی روایت کی ہے اور ابو موسیٰ پر اس کو لیکر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ تو وہی ہے جس کو ”ابن منده“ نے ذکر کیا ہے اور مذکورہ حدیث کو محمد بن ربیع جیزی نے ”تاریخ الصحابة الذین نزلوا مصر“ کے اندر زُبَاعِ کے غلام سندر کے حالات میں ذکر کیا ہے اور میں نے اس کو صحابہ سے متعلق اپنی کتاب میں تحریر کر دیا ہے۔

اسم مفرد کی ایک مثال

اس کی مثال ”سندر“ ہے، یہ سین کے فتح، نون کے سکون اور دال کے فتح کے ساتھ ہے اور آخر میں راء ہے، یہ شخص ”زنباع جذامی“ کے غلام تھے اور صحابی ہونے کے ساتھ آپ ﷺ سے حدیث روایت بھی کیا ہے، ان کی کنیت کے متعلق مشہور یہ ہے کہ ”ابو عبد اللہ“ ہے، بہر حال مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق یہ اسم مفرد ہے، اس نام سے ان کے علاوہ کوئی اور موسوم نہیں ہے اور حافظ ابو عبد اللہ محمد بن اسحاق بن محمد بن مندہ اصفہانی متوفی ۳۹۵ھ نے بھی اپنی کتاب ”معرفۃ الصحابة“ میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

لیکن ابو موسیٰ محمد بن عمر بن احمد مدینی متوفی ۵۸۱ھ نے اپنی کتاب ”الذیل علی معرفۃ الصحابة لابن مندہ“ میں ”سندر“ نامی ایک شخص کا تذکرہ کیا ہے، جس کی کنیت ”ابو الاسود“ ہے اور ان کی حدیث جو انھوں نے روایت کی ہے، اس کو بھی تحریر کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ”سندر“ اسم مفرد نہیں ہے۔ مگر ابو موسیٰ مدینی پر ”سندر ابو الاسود“ کو ذکر کرنے کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ کوئی الگ شخصیت نہیں ہے؛ بلکہ وہی ہے جس کو ابو عبد اللہ ابن مندہ نے تحریر کیا ہے، معلوم ہوا کہ ”سندر“ اسم مفرد ہے۔ دونوں کے ایک ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جس حدیث کو ابو موسیٰ مدینی نے ”سندر ابو الاسود“ سے نقل کیا ہے، بعینہ اسی حدیث کو ابو عبد اللہ محمد بن ربیع جیزی نے اپنی کتاب: ”تاریخ الصحابة الذین نزلوا مصر“ کے اندر زنباع جذامی کے غلام: سندر کے حالات میں ذکر کیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں ایک ہی ہیں، اس بحث کو مصنف نے مزید فتح اپنی کتاب: (الإصابة فی تمییز الصحابة ۳/۱۳۱) میں کر دیا ہے۔

(و) کذا معرفة (الكنی) المجرّدة، والمُفْرَدَة (و) کذا معرفة (الألقاب) وهي تارة تكون بلفظ الاسم، وتارة بلفظ الكنية، وتقع بسبب عاهة، كالأعمش، أو جُرْفَة، أو صَنَاعَة. (و) کذا معرفة (الأنساب، و) هي تارة (تقع إلى القبائل) وهو في المتقدمين،

أكثر بالنسبة إلى المتأخرين ، (و) تارة إلى (الأوطان) وهذا في المتأخرين أكثر بالنسبة إلى المتقدمين . والنسبة إلى الوطن أعم من أن يكون (بلاداً، أو ضياعاً، أو سگکاً، أو مجاورَةً ، و) تقع (إلى الصنائع) كالخيّاط (والحرف) كالبنّار (ويقع فيها الاتفاق، والاشتباه، كالأسماء، وقد تقع) الأنساب (ألقاباً)، كخالد بن مخلد القطواني، كان كوفيّاً، ويُلقَّب بالقطواني، وكان يغضب منها. (و) من المهم أيضاً (معرفة أسباب ذلك) أي الألقاب والنسب التي باطنها على خلاف ظاهرها.

توجہ: اور اسی طرح ان کنیتوں کو جانا ہے جو (خصوصیات مذکورہ سے) خالی ہوں اور جو فرد ہوں اور اسی طرح لقبوں کو جانا ہے اور لقب کبھی علم کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت کی صورت میں ہوتا ہے۔ نیز عیب کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسے: اعمش (چوندھا، کمزور نگاہ) یا پیشے کی وجہ سے یا کاریگری کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح نسبتوں کو جانا ہے اور نسبت کبھی قبیلے کی طرف ہوتی ہے، ایسا متأخرین کے بنسبت، متقدمین میں زیادہ ہے اور کبھی وطنوں کی طرف ہوتی ہے اور ایسا متقدمین کے بنسبت متأخرین میں زیادہ ہے اور وطن کی طرف نسبت اس سے عام ہے کہ شہروں کی طرف ہو، یا چھوٹے گاؤں کی طرف، یا محلوں کی طرف، یا عارضی سکونت کی وجہ سے ہو اور نسبت کبھی کاریگری کی طرف ہوتی ہے جیسے: ”خیّاط“ (درزی) اور پیشوں کی طرف ہوتی ہے، جیسے: ”بزاز“ (پارچہ فروش، کپڑا بیچنے والا) اور اسماء کی طرح نسبتوں میں بھی اتفاق اور اشتباہ ہوتا ہے اور کبھی نسبتیں لقب ہوتے ہیں، جیسے: خالد بن مخلد قطواني، وہ کوئی ہیں اور ”قطواني“ سے ملقب ہیں اور اس لقب سے ناراض ہوتے تھے اور اہم چیزوں میں سے ان کے یعنی لقبوں کے اور ان نسبتوں کے اسباب کو جانا ہے جن کا باطن ظاہر کے خلاف ہے۔

کنیت مجرّدہ اور مفردہ

پچیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان کنیتوں کو جانا جائے جو مذکورہ خصوصیات (یعنی راوی، اس

کے باپ اور دادا کا متفق ہونا، یا راوی اس کے استاذ اور استاذ الاستاذ کا متفق ہونا) سے خالی ہو، جیسے: ہمارے امام اعظم کی کنیت ابو حنیفہ ہے اور دوسرے حضرات کی بھی کنیتیں ہیں۔ اسی طرح یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ کن روایات کی کنیتیں ایسی ہیں جو صرف انھیں کی ہیں، اس کنیت سے کوئی دوسرا موسوم نہیں ہے، جیسے: معاویہ بن سمرہ کی کنیت: ”أبو العُبَيْدِ بْنِ“ (تصغیر و تشنیع کے ساتھ) ہے۔

القاب کی معرفت

چھیسویں اہم چیز یہ ہے کہ روایات کے القاب کو جانا جائے، یعنی کس راوی کا کیا لقب ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ لقب غیر کنیت یعنی علم کی شکل میں ہو، جیسے: آپ ﷺ کے غلام حضرت سفینہ (بروزن مدینہ) ہیں، اس کا نام ”مہران“ ہے دوسری یہ کہ لقب کنیت کی شکل میں ہو، جیسے: حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لقب ”ابو تراب“ ہے۔

پھر یہ جانا چاہیے کہ لقب کے اسباب متعدد ہوتے ہیں: (۱) عیب کی شکل میں ہو، جیسے: ”اعمش“ (کمزور نگاہ) سلیمان بن مہران کا لقب ہے، ”اعرج“ (لنگڑا) عبدالرحمن بن ہرمز کا لقب ہے اور ”بطین“ (پیٹو) مسلم بن عمران کا لقب ہے۔ (۲) پیشہ و حرفت کی وجہ سے، جیسے: ”بزاز“ (کپڑا فروش)، ”عطاز“ (عطر فروش) اور ”بزاز“ (بیج فروش) (۳) کاریگری و صنعت کی وجہ سے، جیسے: ”خياط“ (درزی) صنعت و حرفت میں فرق یہ ہے کہ صنعت کہا جاتا ہے خود سے کوئی کام کرنے کو اور حرفت کہا جاتا ہے اس وقت بھی جب کہ خود سے کرتا ہو اور اس وقت بھی جب کہ دوسرے سے کراتا ہو؛ لہذا دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔

نسبتوں کی معرفت

ستائیسویں اہم چیز یہ ہے کہ روایات کی نسبتوں کی معرفت حاصل کی جائے، یعنی کس راوی کی کیا نسبت ہے؟ نسبت متعدد چیزوں کی طرف ہوتی ہے: (۱) قبیلہ کی طرف، جیسے: قریشی،

ہاشمی اور اُسدی وغیرہ۔ متقدمین متاخرین کے مقابلے میں قبیلہ کی طرف نسبت زیادہ کرتے ہیں؛ کیوں کہ متقدمین اپنے نسبوں کو یاد رکھنے کا زیادہ اہتمام کرتے تھے اور ان کی اکثریت شہر و دیہات کے بجائے خانہ بدوشی کی زندگی گذارتی تھی اور متاخرین آبادی میں رہنے کو پسند کرتے ہیں اور نسبوں کو یاد رکھنے کا اہتمام نہیں کرتے ہیں۔ (۲) وطن کی طرف، جیسے بحر بی، ہندی، مصری اور شامی وغیرہ اور یہ قسم متقدمین کے مقابلے میں متاخرین میں زیادہ رائج ہے، وجہ وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ (۳) ”صنعت“ کاریگری کی طرف، جیسے: خیاط (درزی) (۴) حرفت و پیشہ کی طرف، جیسے: بزاز (پارچہ فروش)۔

پھر یہ جاننا چاہیے کہ وطن کی طرف نسبت کی متعدد صورتیں ہیں: (۱) شہر کی طرف، (۲) قریہ صغیرہ کی طرف (۳) محلہ کی طرف، یعنی اگر کوئی شخص کسی آبادی میں رہتا ہو، تو وہ اس آبادی میں جس محلہ میں رہتا ہے اس کی طرف بھی نسبت کر سکتا ہے، گاؤں کی طرف بھی کر سکتا ہے اور گاؤں جس شہر کے تابع ہے، اس کی طرف بھی کر سکتا ہے، اسی طرح تینوں میں سے کسی ایک کی طرف کرے، تو بھی درست ہے اور تینوں کی طرف بیک وقت کرے، تو بھی درست ہے، مثلاً دیوبند ایک گاؤں ہے، اس کے ایک محلے کا نام ”خانقاہ“ ہے اور اس کا ضلع سہارنپور ہے، تو ”محلہ خانقاہ“ میں رہنے والا اپنی نسبت خانقاہی، دیوبندی اور سہارنپوری؛ تینوں بیک وقت اور انفراداً ہر طرح لکھ سکتا ہے۔

پھر یہ بھی جاننا چاہیے کہ کسی جگہ کی طرف نسبت کرنا اس وقت بھی درست ہے، جب کہ اس جگہ کا وہ اصلی باشندہ ہو اور اس وقت بھی درست ہے جب کہ عارضی طور پر سکونت پذیر ہو۔ مصنف کا قول: ”أو مجاورة“ اسی بات کو بتانے کے لیے ہے؛ کیوں کہ اس کا معنی عارضی طور پر مقیم ہونا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا عطف مقدر پر ہے، تقدیر عبارت ہوگی: والنسبة إلی موضع إیمان یكون استیطاناً أو مجاورة - أي إقامة بلا استیطان؛ بل مع نية العود إلی وطنه الأول۔

پھر یہ بھی مخفی نہ رہے کہ جس طرح اسم میں بہت سے حضرات متفق ہوتے ہیں، جیسا کہ پہلے گذرا، اسی طرح نسبت میں بھی بہت سے حضرات متفق ہوتے ہیں، جیسے: ”انصاری“

متعدد افراد کی نسبت ہے۔ اسی طرح یہ بھی ہے کہ ایک اسم دوسرے کے مشابہ جس طرح ہوتا ہے، اسی طرح ایک نسبت دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے، جیسے: ”ایلی“ اور ”ابلی“؛ دونوں نسبت ہیں اور ایک دوسرے کے مشابہ ہے۔

یہ بھی فراموش نہ ہو کہ کبھی لقب نسبت کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے: خالد بن مخلد کو فی کا لقب ”قطوانی“ ہے، جو کہ نسبت کی صورت میں ہے۔ مگر موصوف اس لقب سے ناراض ہوتے تھے اور شاید ناراضگی کی وجہ یہ ہو کہ اس کا معنی بھاری قدموں سے چلنے والا اور قدم ملا کر چلنے والا ہے۔

سببِ لقب کی معرفت

اٹھائیسویں اہم چیز یہ ہے کہ روایت کے جو القاب ہیں وہ کیوں اس لقب سے ملقب ہوئے، اس کی وجہ کیا ہوئی؟ اس کی بھی جانکاری حاصل کی جائے، جیسے: معاویہ بن عبدالکریم کا لقب ”ضال“ ہے؛ کیوں کہ مکہ کے راستے میں بھٹک گئے تھے، عبداللہ بن محمد کا لقب ”ضعیف“ ہے؛ کیوں کہ بہت ہی لاغر و کمزور تھے، زیاد بن حسان کا لقب ”اعلم“ ہے؛ کیوں کہ ان کا اوپر کا ہونٹ پھٹا ہوا تھا اور یزید بن صہیب کا لقب ”فقیر“ ہے؛ کیوں کہ ان کی ریڑھ کی ہڈی مضبوط تھی۔

خلافِ ظاہر نسبت کی وجہ کی معرفت

اٹھائیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان نسبتوں کے اسباب کا پتہ لگایا جائے، جو ظاہر کے خلاف ہیں، یعنی بظاہر تو یہ معلوم ہو کہ فلاں وجہ سے اس کی طرف نسبت ہے، حالاں کہ درحقیقت دوسری وجہ سے نسبت کی گئی ہو، جیسے: خالد کی نسبت ”حداء“ ہے، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جوتا بناتے ہوں گے یا بیچتے ہوں گے؛ مگر ایسا نہیں ہے، اس نسبت کی وجہ مویوں کے پاس مجالست ہے۔ ابو مسعود عقبہ بن عمرو انصاری کی نسبت ”بدری“ ہے، جس سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ انھوں نے غزوہ بدر میں شرکت کی ہے؛ مگر جمہور کے نزدیک ایسا نہیں ہے، اس کی

وجہ مقام بدر میں اقامت ہے، اسی طرح محمد بن سنان کی نسبت ”معتوقی“ ہے، جس کا ظاہر یہی ہے کہ وہ قبیلہ معتوقہ کے ہوں گے؛ مگر ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اس کی وجہ اس قبیلے میں سکونت اختیار کرنا ہے۔

(و) كذا (معرفة المَوَالِي مِنَ الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلِ بِالرَّقِّ ، أَوْ بِالْحِلْفِ) أَوْ بِالْإِسْلَامِ؛ لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْمَوْلَى، وَلَا يُعَرَّفُ تَمْيِيزُ ذَلِكَ إِلَّا بِالتَّنْصِیْصِ عَلَيْهِ. (ومعرفة الإخوة والأخوات) وقد صَنَّفَ فِيهِ الْقَدَمَاءُ، كَعَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ.

ترجمہ: اور اسی طرح مولائے اعلیٰ اور اسفل کو جانتا ہے، خواہ غلامی کی وجہ سے ہو یا معاہدہ کی وجہ سے یا اسلام لانے کی وجہ سے؛ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک پر ”مولیٰ“ کا لفظ بولا جاتا ہے اور ان میں فرق صرف اس کی تصریح کرنے سے معلوم ہوگا اور بھائیوں و بہنوں کو جانتا ہے اور اس میں متقدمین نے تصنیف کی ہے، جیسے: علی بن المدینی ہیں۔

موالی کی معرفت

یہ ”مولیٰ“ کی جمع ہے، اس کا معنی آقا و غلام اور معاہد (اسم فاعل) و معاہد (اسم مفعول) کے ہیں، اگر آقا و معاہد (اسم مفعول) کے لیے بولا جائے، تو اس کے لیے لفظ ”مولیٰ اعلیٰ“ ہے اور اگر غلام و معاہد کے لیے بولا جائے، تو اس کے لیے لفظ ”مولیٰ اسفل“ ہے۔ اسی طرح لفظ ”مولیٰ“ اس کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جس نے کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہو۔ خلاصہ یہ کہ مولیٰ ہونا تین وجہوں سے ہوتا ہے: غلامی کی وجہ سے، کسی سے معاہدہ کرنے کی وجہ سے اور کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے کی وجہ سے، حضرت نافع کو ”مولیٰ ابن عمر“ کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ وہ ان کے غلام تھے اور ابوعلی حسن بن عیسیٰ کو ”مولیٰ ابن المبارک“ کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ اس نے نصرانیت کو چھوڑ کر حضرت عبداللہ بن المبارک کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا۔ پھر اول الذکر دونوں کے اندر آقا و غلام اور معاہد و معاہد؛ ہر ایک کو مولیٰ کہا جاتا ہے؛ البتہ فرق کے لیے آقا و معاہد کو ”اعلیٰ“ اور غلام کو ”اسفل“ کہا جاتا ہے۔

تیسویں اہم چیز یہ ہے کہ علماء اور روایات میں سے جو ”موالیٰ“ ہیں؛ خواہ رقیّت کی وجہ سے ہو، یا معاہدے کی وجہ سے یا اسلام لانے کی وجہ سے ہو، اس کی معرفت حاصل کی جائے، اسی طرح وہ مولائے اعلیٰ ہے یا اسفل ہے، اس کی شناخت کی جائے؛ کیوں کہ جب ہر ایک پر لفظ ”موالیٰ“ بولا جاتا ہے، تو یہاں پر کس نوع کا مولیٰ مراد ہے اس کی تعیین ضروری ہے اور تعیین یا تو اس طریقے سے ہوگی کہ دوسری روایت میں کسی ایک کی تصریح موجود ہو، یا اس طریقے پر ہو گی کہ کوئی واقف کار امام اس کی تصریح کر دے۔

بھائیوں اور بہنوں کی معرفت

اکیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان روایات کی معرفت حاصل کی جائے، جو آپس میں بھائی بھائی ہوں، یا بہن بہن ہوں، یا بھائی بہن ہوں، تین صورتیں ہوں گی: پہلی کی مثال: عبد اللہ بن مسعود اور عتبہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر۔ محمد بن سیرین اور انس بن سیرین۔ دوسری کی مثال: حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بنت ابوبکر صدیق اور حضرت اسماء رضی اللہ عنہا بنت ابوبکر صدیق۔ حفصہ بنت سیرین اور کریمہ بنت سیرین۔ تیسری کی مثال: عائشہ بنت ابوبکر اور عبد الرحمن بن ابوبکر، حفصہ بنت سیرین اور محمد بن سیرین۔ بعض متقدمین نے خاص اس فن میں تصنیف کیا ہے، جیسے: علی بن المدینی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ایک عجیب مثال

عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أخيه يحيى بن سيرين عن أخيه أنس بن سيرين عن مولاہ أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لبيك حجة حقاً تعبدوا رقا. رواه الدارقطني في العلل.

اس میں محمد، یحییٰ اور انس؛ تینوں بھائی بھائی ہیں؛ کیوں کہ سیرین کے لڑکے ہیں۔

(و) من المہمّ أيضاً (معرفة آداب الشيخ والطالب) ويشتركان في تصحيح النية، والتطهير من أغراض الدنيا، وتحسين الخلق. وينفرد الشيخ بأن يُسمع إذا احتيج إليه، ولا يحدث ببلد فيه أولى منه؛ بل يُرشد إليه، ولا يترك إسماع أحدٍ لنية فاسدة، وأن يتطهر، ويجلس بوقار، ولا يحدث قائماً، ولا عجلًا، ولا في الطريق إلا إن اضطرَّ إلى ذلك. وأن يُمسك عن التحديث إذا خشي التغيير، أو النسيان لمرضٍ أو هرم، وإذا اتخذ مجلس الإملاء، أن يكون له مُستملٍ يَقِظ. وينفرد الطالب بأن يوقر الشيخ، ولا يُضجره، ويرشد غيره لِمَسمعته، ولا يدع الاستفادة لحياءٍ أو تكبرٍ، ويكتب مَسمعته تامةً، ويعتني بالتقييد والضبط، ويُذاكر بمَحفوظه لِيُرسخ في ذهنه.

ترجمہ: اور استاذ و شاگرد کے آداب کو بھی جاننا اہم چیزوں میں سے ہے اور دونوں شریک ہیں نیت کو صحیح اور دنیوی چیزوں سے پاک کرنے میں اور عمدہ اخلاق اختیار کرنے میں۔ استاذ کے ساتھ خاص یہ ہے کہ اس وقت سنائے جب اس کی ضرورت ہو، ایسے شہر میں نہ بیان کرے، جس میں اس سے اعلیٰ شخص موجود ہو؛ بلکہ اس کی طرف رہنمائی کر دے، کسی کو سنانا اس کی غرض فاسد کی وجہ سے ترک نہ کرے، پاک و صاف رہے، وقار کے ساتھ بیٹھے، کھڑے کھڑے نہ بیان کرے، جلدی جلدی نہ بیان کرے، نہ راستے میں بیان کرے؛ مگر یہ کہ ان پر وہ مجبور ہو جائے، بیان کرنا ترک کر دے جب کہ بیماری یا کبر سنی کی وجہ سے تبدیلی یا بھول چوک کا اندیشہ ہو اور جب املا کرانے کی مجلس منعقد کرے، تو مناسب ہے کہ اس کی آواز کو پہنچانے والا ہو جو کہ بیدار مغز ہو اور شاگرد کے ساتھ خاص یہ ہے کہ وہ استاذ کی تعظیم کرے، اس کو تنگ نہ کرے، جو کچھ سنا ہے اس کی طرف دوسروں کی رہنمائی کرے، شرم یا تکبر کی وجہ سے استفادہ نہ چھوڑے، جو کچھ سنے اس کو مکمل لکھ لے، نقطوں اور اعراب کے ذریعہ تعیین اور ضبط کا اہتمام کرے اور اپنی محفوظات کا مذاکرہ کرے تاکہ اس کے ذہن میں پختگی سے بیٹھ جائے۔

استاذ و شاگرد کے آداب

آداب ادب کی جمع ہے، طور طریقے کے معنی میں ہے۔ بتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ استاذ اور شاگرد کے آداب کی معرفت حاصل کی جائے۔ یہ آداب تین طرح کے ہیں: (۱) وہ آداب جس میں استاذ و شاگرد؛ دونوں مشترک ہوں، (۲) وہ آداب جو استاذ کے ساتھ خاص ہوں، (۳) وہ آداب جو طالب علم کے ساتھ خاص ہوں۔ مصنف کی تفصیل کے مطابق پہلی قسم کے آداب یہ ہیں: (۱) نیت کی تصحیح کرنا (۲) دنیوی چیزیں مثلاً جاہ و مال سے نیت کو پاک کرنا، (۳) عمدہ اخلاق سے متصف ہونا۔

شیخ کے ساتھ مخصوص آداب یہ ہیں: (۱) جب اس کی حدیث کی ضرورت پڑے، تو سنائے، بلا ضرورت نہ سنائے، (۲) ایسے شہر میں نہ بیان کرے جس میں اس سے افضل شخص موجود ہو؛ بلکہ اگر کوئی بیان کرنے کا مطالبہ کرے، تو اسی کی طرف بھیج دے، (۳) اگر کوئی غلط نیت کے ساتھ سننے کے لیے آئے، تو اس کو بھی سنائے، غلط نیت کی وجہ سے سنانا ترک نہ کرے، (۴) ظاہری و باطنی گندگیوں سے اپنے کو پاک و صاف رکھے (طالب علم کے لیے بھی یہ ضروری ہے) (۵) وقار اور اطمینان سے بیٹھے (۶) بلا سخت ضرورت کھڑے کھڑے نہ بیان کرے (۷) بلا سخت ضرورت جلدی، جلدی نہ بیان کرے (۸) بلا سخت ضرورت راستے پر نہ بیان کرے، ہاں اگر ان تینوں کی سخت ضرورت پیش آجائے، تو کوئی حرج نہیں ہے۔ (۹) جب بیماری یا زیادتی عمر کی وجہ سے حدیث میں تبدیلی یا بھولنے کا اندیشہ ہو، تو بیان کرنا چھوڑ دے (۱۰) جب املا کرانے کی مجلس منعقد کرے، تو کوئی آواز پہنچانے والا متعین کر دے جو کہ خوب بیدار مغز ہو، اگر ایک کی ضرورت ہو، تو ایک اور اگر زیادہ کی ضرورت ہو، تو زیادہ مقرر کرے۔

طالب علم کے ساتھ یہ آداب خاص ہیں: (۱) اپنے استاذ کی خوب تعظیم و توقیر کرے (۲) زیادتی کا مطالبہ کر کے یا بے ضرورت سوال کر کے یا بے وقت سنانے کا مطالبہ کر کے استاذ کو تنگ نہ کرے (۳) جو حدیثیں سننے ان کی طرف دوسروں کی بھی رہنمائی کر دے (۴) حیاء یا تکبر کی وجہ سے کسی استاذ سے استفادہ کرنے سے نہ رکے (۵) جو کچھ سننے اس کو مکمل لکھ

لے، منتخب نہ کرے (۶) مشتبہ کلمات پر نقطے اور اعراب لگانے کا اہتمام کرے (۷) اپنی محفوظات کا اپنے سے یا کسی دوسرے ساتھی سے مذاکرہ و تکرار کرے، تاکہ وہ ذہن میں پیوست ہو جائے۔ مصنف نے بطور نمونہ چند کوشاں کیا ہے، آپ تفصیل کے لیے مراجعت کیجیے!

(فتح المغیث للعراقی ص ۲۶۹ تا ۲۹۶)

(و) من المہمّ أيضًا معرفة (سنّ التحمّل والأداء) والأصحّ اعتبارُ سنّ التحمّل بالتمييز، هذا في السّماع، وقد جرت عادةُ المحدثين بإحضارهم الأطفالَ مجالسَ الحديث، ويكتبون لهم أنهم حضروا، ولا بدّ لهم في مثل ذلك من إجازة المسمّع، والأصحّ في سنّ الطلبِ بنفسه أن يتأهّل لذلك. ويصحّ تحمّل الكافر أيضًا إذا أدّاه بعد إسلامه. وكذا الفاسق من باب الأولى، إذا أدّاه بعد توبّته، وثبوت عدالته. وأمّا الأداء، فقد تقدّم أنّه لا اختصاص له بزمنٍ معيّن؛ بل يُقيد بالاحتياج والتأهّل لذلك، وهو مختلف باختلاف الأشخاص. وقال ابنُ خلدٍ: إذا بلغ الخمسين، ولا يُنكر عند الأربعين. وتُعقب بمن حدّث قبلها، كما لك.

ترجمہ: اور اہم چیزوں میں سے حدیث کو سننے اور اداء کرنے کی عمر کو جاننا ہے اور اصح یہ ہے کہ سننے کی عمر میں خطاب کو سمجھنے اور صحیح جواب دینے کا اعتبار کیا جائے، یہ حکم (خود سے جا کر) سننے سے متعلق ہے اور محدثین کی عادت ہے کہ وہ بچوں کو حدیث کی مجلسوں میں لے جاتے ہیں اور ان کے لیے لکھ دیتے ہیں کہ وہ حاضر ہوئے اور اس جیسی صورت میں (بڑے ہونے کے بعد روایت کے جواز کے لیے) استاذ کی اجازت ضروری ہے اور خود سے طلب کرنے کی عمر کے متعلق اصح بات یہ ہے کہ وہ اس کا اہل ہو جائے۔ کافر کا سننا بھی درست ہے جب کہ اپنے اسلام کے بعد اس کو روایت کیا ہو اور اسی طرح بدرجہ اولیٰ فاسق بھی ہے جب کہ وہ اپنی توبہ اور عدالت کے ثبوت کے بعد روایت کرے۔ رہا حدیث کو بیان کرنا، تو پہلے گزر چکا کہ کسی متعین زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ ضرورت ہونے اور اہلیت ہونے کے ساتھ

مقید ہے اور اہلیت افراد کے بدلنے سے مختلف ہوتی ہے اور ابن خلا د نے کہا: جب پچاس سال کا ہو جائے اور چالیس میں بھی اس پر نکیر نہیں کی جائے گی۔ ان پر اعتراض کیا گیا ہے ان لوگوں کو لیکر جنہوں نے اس عمر سے پہلے بیان کیا، جیسے: امام مالک رحمہ اللہ۔

حدیث سننے اور سنانے کی عمر

تینتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ کم سے کم کس عمر میں حدیث سننا درست اور معتبر ہے، اسی طرح کم سے کم کتنی عمر ہونی چاہیے جس میں حدیث بیان کرنا اور دوسروں کو سنانا درست ہے، یہاں دو مسئلے ہوئے: ایک تحمل و سماع حدیث کی عمر اور دوسرا ادائے حدیث کی عمر، پہلے مسئلے میں اختلاف ہے: (۱) جمہور کے نزدیک کم از کم پانچ سال کی عمر ہونی چاہیے، ان کا استدلال حضرت محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے کہ مجھے آپ ﷺ کا وہ کلی کرنا یاد ہے جو آپ نے میرے منہ پر پھینکا تھا جب کہ میں پانچ سال کا تھا۔ (۲) بعض نے کہا چار سال بھی کافی ہے (۳) اصح قول یہ ہے کہ تمیز کا اعتبار کیا جائے یعنی اگر خطاب سمجھ جاتا ہو اور اس کا صحیح جواب دیدیتا ہو، تو اس عمر میں سماع حدیث درست ہے اور اس چیز میں بچے مختلف ہوتے ہیں، کوئی پانچ سال ہی میں اس لائق ہو جاتا ہے اور کوئی دس سال میں بھی اس لائق نہیں ہوتا ہے۔

یہ تفصیل تھی اس وقت جب کہ بچہ حاضر ہو کر سنے، رہا مسئلہ بچوں کو شیوخ حدیث کی مجلس میں تبرک کے لیے اور بڑے ہونے کے بعد روایت کے لیے حاضر کرنے کا، جیسا کہ ہر زمانے میں محدثین ایسا کرتے رہے ہیں اور مجلس کے ختم پر ان کے لیے لکھ دیتے تھے کہ یہ فلاں شیخ کی مجلس میں حاضر ہوا، تو اس کے لیے کوئی عمر بالاتفاق متعین نہیں ہے، چند مہینے کا ہو، سال بھر کا ہو، یا دو چار سال کا ہو؛ لیکن اس صورت میں اس بچہ کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس استاذ سے بڑے ہونے کے بعد بھی ان حدیثوں کو روایت کرے، ہاں اگر اس استاد سے اجازت خاصہ یا اجازت عامہ حاصل ہو، تو روایت کرنا جائز ہے، جیسا کہ علامہ جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ کی ولادت ۸۴۹ھ میں ہے اور حافظ ابن حجر کی وفات ۸۵۲ھ میں ہے، گویا حافظ کی وفات

کے وقت علامہ سیوطی "تین سال کے ہوں گے؛ مگر چوں کہ علامہ سیوطی کے والد جو کہ حافظ کے اخص تلامذہ میں سے تھے، وہ اپنے بیٹے کو حافظ کی مجلس میں لے جایا کرتے تھے اور سیوطی کو حافظ کی طرف سے اجازت عامہ حاصل تھی، اس لیے سیوطی نے حافظ سے ایک حدیث مسلسل بالحفاظ روایت کی ہے، دیکھئے! (تدریب الراوی ۳۵۴/۲)

خلاصہ یہ کہ خود سے طلب حدیث کرنا، مثلاً استاذ کے سامنے پڑھنا، استاذ سے سننا اور اس کے لیے سفر کرنا، اس کے لیے اصح قول کے مطابق کوئی عمر متعین نہیں ہے؛ بلکہ اہلیت شرط ہے اور دوسرے کے ذریعہ طلب حدیث کرنا، مثلاً کسی شیخ کی مجلس میں کوئی حدیث سننے کے لیے حاضر ہو اور بچے کو اس کی مجلس میں لے جائے تاکہ حصول برکت ہو، اس کے لیے اہلیت بھی شرط نہیں ہے۔

کافر اور فاسق کا تحمل حدیث کرنا

اگر کافر بحالت کفر تحمل حدیث کرے، تو صحیح ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس وقت صحیح ہے جب کہ اسلام لانے کے بعد اس کو روایت کرے، اگر بحالت کفر بیان کرتا ہے، تو صحیح نہیں ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے کہ حضرت زبیر بن مطعم غزوہ بدر کے قیدیوں کے فدیہ کے سلسلے میں بحالت کفر مدینہ آئے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مغرب کی نماز میں سورہ طور پڑھتے سنا تھا، اس کو انھوں نے اسلام لانے کے بعد روایت کیا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ حضرت ابوسفیان نے بحالت کفر ان چیزوں کو سنا تھا، جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعوت دیا کرتے تھے اور ان کو انھوں نے ہر قل بادشاہ کے پاس بیان بھی کیا تھا، پھر اسلام لانے کے بعد اس پورے واقعے کو انھوں نے روایت کیا ہے، یہ حدیث بخاری شریف میں ہے اور "حدیث ہر قل" سے مشہور ہے۔

اگر فاسق شخص بحالت فسق کوئی حدیث سنتا ہے، تو یہ صحیح ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس وقت صحیح ہے جب کہ توبہ کرنے کے بعد اور اس کی ثقاہت لوگوں کے نزدیک ثابت ہونے کے بعد بیان کرے، اگر حالت فسق میں بیان کرتا ہے، تو معتبر نہیں ہے۔

ادائے حدیث کی عمر

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ کم از کم کس عمر میں حدیث بیان کرنا درست ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی اختلاف ہے: (۱) اصح قول یہی ہے کہ اس کے لیے کوئی عمر متعین نہیں ہے؛ بلکہ ضرورت اور اہلیت کا ہونا شرط ہے اور اس میں تمام لوگ یکساں نہیں ہیں، کوئی آغاز شباب ہی میں ایسا ہو جاتا ہے اور کوئی بڑھاپے کی دہلیز پر قدم رکھنے تک بھی ایسا نہیں ہو پاتا ہے۔ (۲) قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمن ابن خلا درامہرمزی کے نزدیک پچاس سال ہے؛ کیوں کہ وہ کہولت کی انتہا ہے، انھوں نے فرمایا کہ اگر چالیس سال کی عمر میں بیان کرے، پھر بھی درست ہے، اس پر نکیر نہیں کی جائے گی؛ اس لیے کہ وہ عقل اور رائے کے پختہ ہونے کا زمانہ ہے۔ اس پر قاضی عیاض بن موسیٰ مالکی متوفی ۵۴۳ھ نے یہ اعتراض کیا کہ یہ بات کیسے صحیح ہو سکتی ہے؟ جب کہ بڑے بڑے حضرات نے کم عمری میں روایت کیا ہے، مثلاً امام مالک، امام شافعی، امام بخاری اور متعدد حضرات؛ بلکہ حضرت عمر بن عبدالعزیز چالیس سال کی عمر کو پہنچے ہی نہیں تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا تھا اور انھوں نے روایت کیا ہے۔

حافظ ابن صلاح نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ ابن خلا درامہرمزی متوفی ۳۶۰ھ کی مراد یہ ہے کہ جو علم میں ماہر نہ ہو، وہ چالیس سال کی عمر میں روایت کرے؛ لیکن جو پہلے ہی ماہر ہو جائیں، وہ کم عمری میں بھی روایت کر سکتے ہیں اور مذکورہ حضرات ایسے ہی ہیں۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۴۷)

حافظ ابن حجر نے بھی بعض حضرات کا جواب نقل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ جب کسی شخص میں کوئی ایسا امر موجود نہ ہو، جو حدیث بیان کرنے کا مقتضی ہو، تو چالیس سال کی عمر اس کے لیے اہلیت تحدیث کا زمانہ مان لیا جائے گا اور اگر کوئی ایسا امر موجود ہو، مثلاً جہاں وہ رہتا ہے کوئی اس سے افضل نہ ہو، یا اس نے کوئی کتاب تصنیف کی ہو اور لوگ سنانے کا مطالبہ کرتے ہوں، تو چالیس سال سے پہلے بھی بیان کرنا درست ہے اور قاضی عیاض نے جن حضرات کو مثال میں پیش کیا ہے وہ اسی طرح کے ہیں۔ علامہ قاسم بن قطلوبغا متوفی ۸۷۹ھ

نے بھی اس کو پسند کیا ہے۔ (القول المبتکر ص ۱۹۵)

(و) من المہم معرفۃ الضبط فی الكتاب، و (صفۃ کتابہ الحدیث) وهو أن یکتبه مبیناً مفسراً، ویسجل المَشْکَلَ منه، و ینقطه، و یکتب الساقط فی الحاشیۃ الیمنی مادام فی السطر بقیۃ، وإلا ففی الیسری. (و) صفۃ (عرضہ) وهو مقابلتہ مع الشیخ المسمیع، أو مع ثقۃ غیرہ، أو مع نفسہ شیئاً فشیئاً.

ترجمہ: اور اہم چیزوں میں سے کتاب میں ضبط کرنے کا طریقہ اور حدیث کو لکھنے کا طریقہ جاننا ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث کو واضح اور غیر مبہم لکھے، مشکل اور کم فہم پر اعراب لگالے اور اس پر نقطے بھی لگالے اور چھوٹے ہوئے کلمے کو داہنے حاشیے پر لکھے جب کہ لائن نامکمل ہو، ورنہ تو بائیں حاشیے پر لکھے اور اس کو پیش کرنے کے طریقے کو جاننا ہے، وہ یہ ہیکہ سنانے والے استاذ کے ساتھ، یا کسی دوسرے قابل اعتماد کے ساتھ یا اپنے ہی ساتھ تھوڑا تھوڑا کر کے حدیث کا مقابلہ کرے۔

حدیث کو لکھنے کا طریقہ

چونیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کو لکھنے اور کتاب میں ضبط کرنے کے طریقے کو جانے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہر حرف کو صاف صاف غیر مبہم طریقے پر لکھے، ہر کلمے پر نقطے اور اعراب لگالے اور اگر یہ نہ ہو، تو کم از کم مشکل اور مشتبہ کلمات پر نقطے اور اعراب ضرور لگالے، اگر لکھتے وقت کوئی کلمہ لکھنے سے رہ جائے، تو اس کو تحریر کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے یہ دیکھے کہ وہ کلمہ آخر سطر سے پہلے کا ہے اور آخر سطر میں لکھنا باقی ہے، تو اس کو داہیں حاشیے پر تحریر کرے اور اگر آخر سطر کا ہے اور سطر ختم ہونے والی ہے، تو بائیں حاشیے پر تحریر کرے۔ کتابت حدیث کے جواز کا مسئلہ صدر اول میں مختلف فیہ تھا؛ مگر اب اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔

حدیث کو پیش کرنے کا طریقہ

پنہتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کو لکھنے کے بعد اس کو استاذ کی حدیث پر پیش کر کے

مقابلہ کرے، تاکہ یہ معلوم ہو کہ دونوں میں کوئی فرق تو نہیں ہے؟ اس کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو جس استاذ کی حدیثیں لکھا ہے، اسی کے ساتھ مل کر مقابلہ کرے، اپنے لکھے ہوئے میں خود دیکھے اور استاذ اگر حافظ ہو، تو حفظ کے ذریعہ سنے اور اگر حافظ نہ ہو، تو اپنی کتاب میں دیکھ کر سنے۔ یا استاذ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے ساتھ مل کر مقابلہ کرے، اپنے لکھے ہوئے میں خود دیکھے اور وہ شخص یا تو استاذ کی اصل کتاب میں دیکھ کر سنے یا استاذ کی کتاب سے مقابلہ کی ہوئی کتاب میں سنے۔ یا اپنے ہی ساتھ مل کر مقابلہ کرے اور وہ اس طرح کہ دو چند کلمات نقل کردہ کتاب میں دیکھے، پھر انہیں کلمات کو اصل کتاب میں دیکھے، اس طرح تھوڑا تھوڑا کر کے پوری کتاب کا مقابلہ کرے۔

(و) صِفَةُ (سَمَاعِهِ) بِأَنْ لَا يَتَشَاغَلَ بِمَا يُحِلُّ بِهِ مِنْ نَسْخٍ، أَوْ حَدِيثٍ، أَوْ نُعَاسٍ (و) صِفَةُ (إِسْمَاعِيلِ) كَذَلِكَ، وَأَنْ يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ أَصْلِهِ الَّذِي سَمِعَ فِيهِ، أَوْ مِنْ فَرْعٍ قُوبِلَ عَلَى أَصْلِهِ، فَإِنْ تَعَذَّرَ فَلْيَجُزِّهِ بِالْإِجَازَةِ لِمَا خَالَفَ إِنْ خَالَفَ. (و) صِفَةُ (الرَّحْلَةِ فِيهِ) حَيْثُ يَبْتَدِئُ بِحَدِيثِ أَهْلِ بَلَدِهِ فَيَسْتَوْعِبُهُ، ثُمَّ يَرْحَلُ فَيَحْصِلُ فِي الرَّحْلَةِ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ، وَيَكُونُ اعْتِنَائُهُ بِتَكْثِيرِ الْمُسْمُوعِ أَكْثَرَ مِنْ اعْتِنَائِهِ بِتَكْثِيرِ الشُّيُوخِ.

ترجمہ: اور (اہم چیزوں میں سے) حدیث کو سننے کا طریقہ جاننا ہے، اس کی کیفیت یہ ہے کہ ایسی چیز میں نہ مشغول ہو جو سننے میں مغل ہو، یعنی لکھنا، بات کرنا یا اونگھنا اور حدیث کو سنانے کا طریقہ جاننا ہے، اس کی کیفیت بھی اسی طرح ہے اور یہ بھی ہے کہ سنانا اپنی اس اصل سے ہو جس میں اس نے سنا ہے یا اس فرع سے ہو جس کا اصل سے مقابلہ کر لیا گیا ہو؛ لیکن اگر یہ دونوں دشوار ہو جائے، تو اختلاف موجود ہونے کے وقت اس خلاف کی اجازت دیکر اس کی تلافی کر دے اور طلب حدیث میں سفر کرنے کے طریقے کو جاننا ہے؛ کیوں کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے شہر والوں کی حدیثوں سے ابتدا کرے اور ان کو مکمل حاصل کرے، پھر سفر کرے اور دوران سفر ان حدیثوں کو حاصل کرے جو اس کے پاس نہیں ہیں اور تکثیر اساتذہ کے اہتمام کے مقابلے میں تکثیر حدیث کا اہتمام زیادہ ہونا چاہیے۔

حدیث کو سننے کا طریقہ

چھتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کو سننے کا طریقہ معلوم کیا جائے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ کامل توجہ اور اہتمام کے ساتھ حدیثوں کو سننے، دورانِ سماع کسی ایسے کام میں مشغول نہ ہوئے جو سننے میں مغل ہو، مثلاً کچھ لکھنا، یا بات کرنا، یا اونگھنا، یا کسی چیز سے کھیلنا، وغیرہ اور اگر ایسی چیز میں مشغول ہو جو سننے میں کسی کے لیے مغل نہ ہو، تو اس میں مشغول ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ امام دارقطنی سے دورانِ سماع لکھنا ثابت ہے، اسی طرح حافظ جمال الدین مزی متوفی ۷۴۲ھ اور مصنف علیہ الرحمۃ سے سننے اور سنانے کی حالت میں لکھنا اور حافظ مزی کا اونگھنا ثابت ہے۔

حدیث سنانے کا طریقہ

سینتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کو سنانے کا طریقہ معلوم کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ سنانے کے دوران کسی ایسی چیز میں مشغول نہ ہوا جائے جو سنانے میں مغل ہو، اسی طرح استاذ اپنی اس کتاب سے سنائے جس میں اس نے اپنے استاذ سے سنا ہو یا اس کتاب سے سنائے جس کا اصل سے مقابلہ کر لیا گیا ہوں اور اگر یہ دونوں چیزیں ممکن نہ رہے اور شاگرد نے جو نقل کیا ہے اس میں کوئی اختلاف اور فرق ہو، تو استاذ طالب علم کو اس فرق و اختلاف کی اجازت دیدے، تا کہ نقصان کی تلافی ہو جائے۔

طلب حدیث کے لیے سفر کرنے کا طریقہ

ازتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ طلب حدیث کے لیے سفر کب کرنا چاہیے اور دورانِ سفر کس چیز کا اہتمام کرنا چاہیے، اس کی معرفت ضروری ہے، چنانچہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اپنے شہر کے مشائخ کی حدیثوں کو سننے اور جب مکمل سن لے، تو باہر کے سفر کا آغاز کرے، دورانِ سفر ان ہی حدیثوں کو حاصل کرے جو اس کے پاس پہلے سے نہ ہو اور زیادہ سے زیادہ حدیث

سننے کا اہتمام کرے، اساتذہ اور شیوخ کی کثرت کا اہتمام زیادہ نہ کرے۔

(و) صِفَہ (تَصْنِیْفِہ) وَذَٰلِکَ (إِمَّا عَلَی الْمَسَانِیْدِ) بِأَن یَّجْمَعَ مُسْنَدَ کُلِّ صَحَابِیِّ عَلَی حِدَّةٍ، فَإِن شَاءَ رَتَّبَهُ عَلَی سَوَابِقِهِمْ، وَإِن شَاءَ رَتَّبَهُ عَلَی حُرُوفِ الْمُعْجَمِ، وَهُوَ أَسْهَلُ تَنَاوُلًا. (أَوْ) تَصْنِیْفِہ عَلَی (الْأَبْوَابِ) الْفَقْہِیَّةِ، أَوْ غَیْرِهَا، بِأَن یَّجْمَعَ فِی کُلِّ بَابٍ مَا وَرَدَ فِیہ مِمَّا یَدُلُّ عَلَی حُکْمِہِ إِبْثَاتًا أَوْ نَفِیًّا، وَالْأَوَّلِیُّ أَن یَقْتَصِرَ عَلَی مَا صَحَّ أَوْ حَسُنَ، فَإِن جَمَعَ الْجَمِیعَ فَلِیْسَ عِلَّةُ الضَّعْفِ. (أَوْ) تَصْنِیْفِہ عَلَی (الْعِلَلِ) فِیذْکُرَ الْمَتْنَ وَطَرَقَہُ، وَبِیَّانَ اخْتِلَافِ نَقْلِہِ، وَالْأَحْسَنُ أَن یرْتَبَّہَا عَلَی الْأَبْوَابِ لِیَسْهَلَ تَنَاوُلُہَا. (أَوْ) یَجْمَعُہُ عَلَی (الْأَطْرَافِ) فِیذْکُرَ طَرَفَ الْحَدِیْثِ الذَّالِ عَلَی بَقِیَّتِہِ وَیَجْمَعُ أَسَانِیْدَہُ إِمَّا مُسْتَوْعِبًا، وَإِمَّا مُتَقَبِّدًا بِکُتُبٍ مَّخْصُوصَةٍ.

ترجمہ: اور (اہم چیزوں میں سے) حدیث کو تصنیف کرنے کا طریقہ ہے اور تصنیف یا تو ”مسانید“ پر ہوگی، اس طرح کہ ہر صحابی کی مسند الگ الگ جمع کرے، پھر اگر چاہے، تو مجموع کو صحابہ کے فضائل و خصوصیات پر مرتب کرے اور اگر چاہے، تو معجم کے حروف پر مرتب کرے اور اس سے استفادہ آسان ہے۔ یا ابواب فقہیہ یا غیر ابواب فقہیہ پر اس کی تصنیف ہوگی، وہ اس طرح کہ ہر باب میں اس سے متعلق ایسی حدیثیں ذکر کرے جو اس کے ایجابی حکم یا سلبی حکم پر دلالت کرے اور اولیٰ یہ ہے کہ صحیح یا حسن پر اکتفا کرے؛ لیکن اگر تمام کو جمع کرتا ہے، تو ضعف کی وجہ واضح کر دے۔ یا علتوں پر اس کی تصنیف ہوگی، تو متن، اس کی تمام اسناد اور روایات کے اختلاف کو بیان کرے اور اچھا یہ ہے کہ علتوں کو ابواب پر مرتب کرے تاکہ اس سے استفادہ آسان ہو۔ یا اس کو اطراف پر جمع کرے، چنانچہ حدیث کا وہ ٹکڑا ذکر کرے جو باقی پر دلالت کرتا ہو اور اس کی یا تو تمام اسانید کو جمع کرے یا مخصوص کتابوں کی تعیین کر کے جمع کرے۔

حدیث کی تصنیف کا طریقہ

انتالیسویں اہم چیز یہ ہے کہ طالب علم حدیث کو تصنیف کرنے کا ڈھنگ اور سلیقہ سیکھے، تاکہ جب کبھی توفیق ایزدی شامل حال ہو اور اپنے اندر اس کی اہلیت محسوس ہو، تو ان میں سے کسی طریقہ پر تصنیف کر سکے۔ اس کے متعدد طریقے ہیں۔ یہاں پر مصنف نے چار طریقوں کی تعیین کی ہے: (۱) مسانید پر مرتب کرنا، یعنی ہر صحابی کی مرویات کو الگ الگ جمع کیا جائے، پھر اس کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ صحابہ میں فضائل اور خصوصیات کے اعتبار سے ترتیب قائم کرے، مثلاً پہلے خلفاء راشدین کو ان کی خلافت کی ترتیب پر، اس کے بعد بقیہ عشرہ مبشرہ کو، جیسے: امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں کیا ہے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ صحابہ کو حروف ہجائی کی ترتیب پر مرتب کرے، مثلاً پہلے حضرت انس کی حدیث، پھر حضرت بلال کی حدیث، آخر تک، اس طریقہ میں استفادہ آسان ہے، جیسے: امام طبرانی نے ”المعجم الکبیر“ کے اندر کیا ہے۔ (۲) ابواب پر مرتب کرنا، خواہ وہ فقہی ہوں یا غیر فقہی، فقہی سے مراد وہ ابواب ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہوتے ہیں، جیسے: طہارت، صلاۃ، صوم وغیرہ اور غیر فقہی سے مراد وہ ابواب ہیں جو کتب فقہ میں مذکور نہیں ہوتے ہیں، جیسے: فضائل اور زہد وغیرہ، پھر ابواب پر مرتب کرنے کے بھی دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ ان ابواب کو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب کیا جائے، جیسا کہ ابن الاثیر جزری نے ”جامع الأصول“ میں کیا ہے اور دوسرا یہ کہ حروف معجم کی ترتیب ملحوظ نہ رکھی جائے، جیسے: صحاح ستہ کی ترتیب ہے، یا امام بیہقی کی ”شعب الایمان“ کی ترتیب ہے اور ابواب پر ترتیب کا طریقہ یہ ہے کہ ہر باب میں اس سے متعلق حدیثوں کو ذکر کرے؛ خواہ اس حدیث سے اس باب کا حکم ثابت ہوتا ہو، یا اس کی نفی پر دلالت کرتا ہو؛ کیوں کہ ضد سے ہی اشیاء پہچانی جاتی ہیں اور تصنیف میں اولیٰ تو یہی ہے کہ صرف ان ہی حدیثوں کو ذکر کیا جائے جو قابل استدلال ہوں، مثلاً صحیح ہوں، یا حسن ہوں؛ لیکن اگر ہر طرح کی حدیثوں کو ذکر کرے، تو بھی کوئی حرج نہیں ہے؛ مگر اس صورت میں ضعیف حدیثوں کا وجہ ضعف بھی بیان کر دے، مثلاً منقطع ہونا اور راوی کا بد حافظہ ہونا وغیرہ۔

(۳) علل پر مرتب کرنا، یعنی ان حدیثوں کو جمع کیا جائے جن میں کوئی علت و خرابی ہو، چنانچہ اس طرح کا ایک متن ذکر کرے، پھر اس کی تمام سندوں کو ذکر کرے، اس کے بعد سندوں اور متون میں روایت کا جو اختلاف ہے اس کو تحریر کرے۔ حدیث معلل کو مرتب کرنے کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ ہر ہر صحابی کی حدیث کو الگ الگ جمع کرے، پھر ان کی علتوں کی نشاندہی کرے، جیسے: یعقوب بن شیبہ متوفی ۲۶۲ھ نے اپنی مسند میں کیا ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ابواب پر ان حدیثوں کو مرتب کرے، یہ طریقہ اچھا ہے؛ کیوں کہ اس میں استفادہ آسان ہے، جیسا کہ عبدالرحمن بن ابی حاتم نے اپنی کتاب ”علل ابن ابی حاتم“ میں کیا ہے۔

(۴) اطراف پر مرتب کرنا، یعنی ہر حدیث کا ایک ٹکڑا ذکر کرے جو کہ بقیہ حصے پر دال ہو، اس کے بعد اس کی یا تو تمام سندوں کو ذکر کرے یا کسی مخصوص کتاب میں جو سندیں ہیں ان کو تحریر کرے، جیسے: محمد بن طاہر مقدسی متوفی ۵۰۷ھ کی ”أطراف الكتب الستة“ ہے۔ حافظ جمال الدین رمزی متوفی ۸۲۲ھ کی ”تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف“ ہے اور ابھی حال ہی میں ایک کتاب آئی ہے: ”موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف“ اور یہ تورہ ہی گیا کہ خود مصنف نے ”أطراف مسند أحمد بن حنبل“ مرتب کر دی ہے۔

(و) مِنَ الْمُهْمِّ (معرفة سبب الحديث ، وقد صنّف فيه بعضُ شيوخ القاضِي أَبِي يَعْلَى بْنِ الْفَرَّاءِ) الحنبلي، وهو أبو حفص العُكْبَرِيُّ. وَقَدْ ذَكَرَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ بْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ عَصْرِهِ شَرَعَ فِي جَمْعِ ذَلِكَ، وَكَأَنَّهُ مَارَأَى تَصْنِيفَ الْعُكْبَرِيِّ الْمَذْكُورِ (وَصَنَّفُوا فِي غَالِبِ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ) عَلَى مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ غَالِبًا (وَهِيَ) أَي هَذِهِ الْأَنْوَاعُ الْمَذْكُورَةُ فِي هَذِهِ الْخَاتِمَةِ (نَقْلٌ مَحْضٌ ظَاهِرَةٌ التَّعْرِيفِ مُسْتَغْنِيَةٌ عَنِ التَّمْثِيلِ) وَحَصَرُهَا مُتَعَسِّرٌ (فَلْيُرَاجَعَ لَهَا مَبْسُوطَاتُهَا) لِيَحْضَلَ الْوُقُوفُ عَلَى حَقَائِقِهَا (وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ وَالْهَادِي لِلْحَقِّ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ، وَحَسْبُنَا اللَّهُ، وَنِعْمَ الْوَكِيلُ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ مُحَمَّدٍ، وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَعَتَرَتِهِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ

توجہ: اور اہم چیزوں میں سے حدیث کے سبب کو جاننا ہے اور اس نوع میں قاضی ابویعلیٰ بن الفراء حنبلی کے ایک استاذ نے تصنیف کی ہے اور وہ ابو حفص عکمری ہیں۔ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے ذکر کیا ہے کہ ان کے ایک ہم عصر شخص نے اس نوع میں تصنیف شروع کی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ انھوں نے عکمری موصوف کی تصنیف نہیں دیکھی ہے اور محدثین نے ان انواع میں سے اکثر میں تصنیف کی ہیں، جیسا کہ ہم نے اس کی طرف عموماً اشارہ کر دیا ہے اور خاتمہ میں ذکر کردہ انواع محض نقول ہیں، جن کی تعریفیں ظاہر ہیں اور وہ مثال سے مستغنی ہیں، نیز ان کا استیعاب دشوار ہے، اس لیے ان کے لیے فن کی مبسوط کتابوں کی طرف مراجعت کرنی چاہیے، تاکہ ان کے حقائق سے واقفیت ہو اور اللہ ہی حق کی توفیق اور ہدایت دینے والا ہے، اس کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں ہے، اسی پر میں بھروسہ کرتا ہوں اور اسی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، ہمیں اللہ ہی کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے اور تمام تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو سارے جہاں کا پالنے والا ہے اور گناہوں سے پھیرنا نیز طاعتوں پر جمانا اللہ کے علاوہ سے نہیں ہو سکتا ہے جو بلند اور عظیم الشان ہے اور اللہ تعالیٰ رحمت بھیجے خیر خلاق، نبی رحمت محمد ﷺ پر، ان کے آل و اصحاب پر اور ان کے ازواج مطہرات اور خاندان پر، قیامت کے دن تک۔

سبب ورود حدیث

چالیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کے ورود کا سبب جانا جائے، یعنی جس سبب اور علت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ حدیث ارشاد فرمائی ہے اس سبب کی معرفت حاصل کی جائے، جیسا کہ قرآن کریم کے شان نزول کی معرفت حاصل کی جاتی ہے، اس کے جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ بعض حدیثیں کسی خاص موقع و مناسبت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہوتی ہے، تو شان ورود کو جاننے سے پورا پس منظر نظروں میں جھلکتا ہے اور وہ حدیث کا حقہ سمجھ میں آ جاتی ہے۔

اس فن میں شیخ ابو حفص عکمری نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جو کہ قاضی ابویعلیٰ بن الفراء حنبلی کے استاذ ہیں، شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے (احکام الأحكام شرح عمدة

الاحکام ۱۰/۱) پر تحریر فرمایا ہے کہ ان کے ایک ہم عصر نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ایسا لگتا ہے کہ ابن دقین العید نے شیخ ابو حفص عکمری کی کتاب نہیں دیکھی۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ کا بھی اس موضوع پر ایک ”رسالہ“ ہے جو ”اللّمع فی أسباب ورود الحدیث“ کے نام سے مطبوع و متداول ہے اور شیخ ابو حمزہ دمشقی کی کتاب: ”البيان والتعريف فی بیان أسباب ورود الحدیث“ اس موضوع کی معروف و متداول کتاب ہے۔

فالحمد لله رب العلمين، وصلى الله على سيدنا، وشفيعنا محمد،
كلما ذكره الذاكرون وغفل عنه الغافلون.

آج بعد نماز جمعہ ۳ بجکر ۳۸ منٹ پر بتاریخ ۲۱/ صفر ۱۴۲۹ھ
بمطابق ۲۹ فروری ۲۰۰۸ء، اللہ جل مجدہ کی توفیق سے اس شرح کی تکمیل ہوئی۔

محمد شاہد قاسمی

جامعہ فیضان القرآن الکریم احمد آباد، گجرات، الہند

فہرست مضامین

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۶	« خبر متواتر	۳	« انتساب
۳۶	« متواتر کے اقسام	۴	« کلمۂ تبریک
۳۶	« سند و متن کی تعریف	۵	« تقریظ
۳۷	« فوائد	۸	« تقریظ
۳۸	« متواتر کی شرائط	۹	« صاحب کتاب کا تعارف
	« کیا متواتر کے روایات کی	۱۲	« حرف خاطر
۳۹	کوئی خاص تعداد متعین ہے؟	۱۷	« محدثین کے مراتب والقباب
۴۲	« فوائد	۱۸	« موجودہ دور میں ان کی تعریف
۴۴	« خبر مشہور، عزیز اور غریب کی تعریف	۱۹	« ایک معروف اشکال اور اس کا جواب
۴۴	« فوائد	۲۰	« شہادتین کے ذکر کی وجہ
۴۵	« خبر متواتر کا حکم	۲۰	« درود و سلام بھیجنے کی غرض
۴۶	« یقین کی تعریف	۲۱	« کافۃ کی ترکیب
۴۶	« علم ضروری و نظری کی تعریف	۲۲	« اصول حدیث میں تصنیف کا آغاز
۴۶	« فوائد	۲۳	« فوائد
۴۸	« علم ضروری اور نظری میں فرق	۲۶	« فنون حدیث کتنے ہیں؟
	« متواتر کی شرطوں کو متن میں		« حافظ ابن صلاح اور اصول
۴۸	نہ ذکر کرنے کی وجہ	۲۷	حدیث میں تصنیف
	« کیا متواتر کی مثال خارج	۲۹	« فوائد
۵۰	میں موجود ہے؟	۳۰	« نخبہ و نزہۃ کی تالیف کا سبب
۵۱	« حدیث متواتر کی مثالیں	۳۱	« فوائد
۵۱	« فوائد	۳۳	« خبر اور حدیث میں نسبت
۵۲	« خبر مشہور اور اس کی وجہ تسمیہ	۳۴	« فوائد
۵۲	« خبر مشہور کی مثال	۳۵	« اقسام خبر بلحاظ تعداد و اسانید

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۷۶	« روایت بالمعنی کا حکم »	۲۶۳	« مضطرب فی المتن کی تعریف »
۲۷۷	« افضل کیا ہے؟ »	۲۶۳	« مضطرب فی السند و المتن کی تعریف »
۲۷۹	« غریب الحدیث کی تعریف »	۲۶۴	« مضطرب فی السند کی مثال »
۲۷۹	« شرح تعریف »	۲۶۴	« مضطرب فی المتن کی مثال »
۲۷۹	« کتب شرح غریب »	۲۶۴	« مضطرب فی السند و المتن کی مثال »
۲۸۱	« مشکل الحدیث کی تعریف »	۲۶۵	« ایک شبہ کا ازالہ »
۲۸۱	« شرح تعریف »		« کیا حدیث میں تبدیلی »
۲۸۳	« جہالت راوی کا بیان »	۲۶۵	« کرنا قصد اجازت ہے؟ »
۲۸۳	« اسباب جہالت ذاتیہ »	۲۶۶	« امام بخاری کا واقعہ »
۲۸۴	« اس کی مثال »	۲۶۷	« امام عقیلی کا واقعہ »
۲۸۴	« اس فن میں تصنیف »		« انوکھا پن پیدا کرنے کے »
۲۸۵	« فوائد »	۲۶۸	« لیے تبدیلی کی مثال »
۲۸۶	« جہالت ذاتیہ کا دوسرا سبب »	۲۶۸	« غلطی سے تبدیلی کرنے کی مثال »
۲۸۸	« سند میں مبہم کی مثال »	۲۶۹	« مصحف کی تعریف »
۲۸۸	« متن میں مبہم کی مثال »	۲۶۹	« محرف کی تعریف »
۲۸۸	« کیسے ہو مبہم روایت کی تعیین؟ »	۲۷۰	« شرح تعریف »
۲۸۸	« سند میں مبہم راوی کی حدیث کا حکم »	۲۷۰	« تصحیف فی السند کی مثال »
۲۸۹	« فوائد »	۲۷۰	« تصحیف فی المتن کی مثال »
۲۹۱	« تعدیل مبہم »	۲۷۰	« تحریف فی السند کی مثال »
۲۹۲	« تعدیل مبہم والے کی حدیث کا حکم »	۲۷۱	« تحریف فی المتن کی مثال »
۲۹۳	« فوائد »	۲۷۱	« فن تصحیف کے مصنفین »
۲۹۴	« مجہول العین کی تعریف »	۲۷۱	« فائدہ »
۲۹۵	« شرح تعریف »	۲۷۲	« شرح عبارت »
۲۹۵	« ایک سوال اور اس کا جواب »	۲۷۳	« اختصار حدیث کا حکم »
۲۹۵	« دوسری تعریف »	۲۷۳	« فوائد »

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۱۵	« حسن لغیرہ کی پانچ صورتوں کا بیان »	۲۹۶	« مجہول العین کی حدیث کا حکم »
۳۱۶	« ایک سوال اور اس کا جواب »	۲۹۷	« مجہول الحال کی تعریف »
۳۱۶	« اقسام ثلاثہ کی تعیین »	۲۹۷	« تنبیہ »
۳۱۷	« سیئی الحفظ کی مثال »	۲۹۷	« مجہول الحال کی حدیث کا حکم »
۳۱۷	« مختلط کی مثال »	۲۹۸	« فوائد »
۳۱۸	« مستور کی مثال »	۲۹۹	« بدعت کا بیان »
۳۱۸	« مرسل کی مثال »	۳۰۰	« بدعت کے اقسام »
۳۱۹	« مدلس کی مثال »	۳۰۰	« بدعت مکفرہ »
	« غایت سند کے اعتبار سے »	۳۰۰	« بدعت مفقودہ »
۳۲۰	« حدیث کے اقسام »	۳۰۰	« پہلی قسم کے بدعتی کی روایت کا حکم »
۳۲۱	« مرفوع کی تعریف »	۳۰۱	« فائدہ »
۳۲۱	« تقریر نبوی کا بیان »	۳۰۳	« دوسری قسم کے بدعتی کی روایت کا حکم »
۳۲۱	« مرفوع کی تقسیم »	۳۰۴	« حافظ ابن حبان کا دعویٰ »
۳۲۱	« مرفوع قولی صریحی کی تعریف »	۳۰۵	« ابن حبان کے دعویٰ کا رد »
۳۲۲	« مرفوع قولی صریحی کی مثال »	۳۰۵	« رد کی دلیل »
۳۲۲	« فوائد »	۳۰۶	« فوائد »
۳۲۳	« مرفوع فعلی صریحی کی تعریف »	۳۰۸	« سوء حفظ کا بیان »
۳۲۳	« مرفوع فعلی صریحی کی مثال »	۳۰۹	« سوء حفظ کی تقسیم »
۳۲۴	« مرفوع تقریری صریحی کی تعریف »	۳۰۹	« شاذ کی چوتھی تعریف »
۳۲۴	« مرفوع تقریری صریحی کی مثال »	۳۰۹	« مختلطین کی مثالیں »
۳۲۵	« مرفوع قولی حکمی کی تعریف »	۳۱۰	« مختلط کی حدیث کا حکم »
۳۲۵	« شرح تعریف »		« مختلط کی حدیثوں کو ممتاز کرنے کا طریقہ »
	« قول مذکور کے حکماً مرفوع ہونے کی دلیل »	۳۱۱	« فوائد »
۳۲۷	« مرفوع قولی حکمی کی مثال »	۳۱۲	« تنبیہ »

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۶۸	احوال روات	۵۳	« خبر مستفیض کی تعریف اور مشہور
۶۹	« خبر مقبول و مردود کے احکام	۵۳	« خبر مستفیض اور متواتر میں نسبت
۶۹	« تنبیہ	۵۳	« خبر مستفیض کی وجہ تسمیہ
۶۹	« خبر آحاد کی دو قسمیں کیوں؟	۵۳	« تنبیہ
۷۰	« متواتر کی دو قسمیں کیوں نہیں؟	۵۳	« مشہور علی الاطلاق کے اقسام
۷۰	« فوائد	۵۵	« فوائد
	« صرف خبر مقبول پر عمل	۵۸	« خبر عزیز کی تعریف
۷۱	« کیوں واجب ہے؟	۵۸	« خبر عزیز کی دوسری تعریف
۷۳	« کیا خبر آحاد مفید یقین ہیں؟	۵۸	« خبر عزیز کی وجہ تسمیہ
۷۴	« ظن کے مختلف طبقات ہیں	۵۹	« کیا عزیز ہونا صحیح کے لیے شرط ہے
۷۴	« محققین کی دلیل	۵۹	« امام حاکم کی رائے کی تحقیق
۷۵	« جمہور کی دلیل		« کیا عزیز ہونا بخاری و
	« کیا جمہور اور محققین کا		« مسلم کی شرط ہے؟
۷۵	« اختلاف لفظی ہے؟	۶۱	« ابن العربی پر اشکال اور اس کا جواب
۷۷	« خبر واحد مخفف بالقرائن کے اقسام	۶۲	« ابن العربی کے جواب کا ابطال
۷۷	« پہلی قسم	۶۳	« خلاصہ بحث
۷۷	« قرائن کا بیان		« ابن حبان کا دعویٰ اور
۷۸	« تعریف میں مذکور قیود کا فائدہ	۶۵	« حافظ ابن حجر کا تجزیہ
۷۸	« جمہور اور محققین کا اختلاف	۶۵	« خبر عزیز کی مثال
۷۹	« دلائل	۶۶	« خبر غریب کی تعریف
	« محققین پر ایک اعتراض	۶۷	« غریب کے اقسام
۸۰	« اور اس کا جواب	۶۷	« خبر واحد کی تعریف
۸۱	« حافظ ابن حجر کے جواب کا جواب	۶۷	« فوائد
۸۱	« خبر مخفف بالقرائن کی دوسری قسم		« خبر آحاد کے اقسام بلحاظ
۸۲	« خبر مخفف بالقرائن کی تیسری قسم		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۹۷	« فوائد قیود	۸۳	« ایک حسی مثال
۹۸	« فوائد	۸۴	« فوائد
۹۹	« عادل کی تعریف		« محققین کے نزدیک خبر متواتر
۹۹	« ملکہ اور حال کی تعریف	۸۵	« و تحف بالقرائن میں فرق
۱۰۰	« تقویٰ کی تعریف		« تحف بالقرائن کے
۱۰۰	« مروت کی تعریف	۸۶	اقسام ثلاثہ کا خلاصہ
۱۰۰	« ضبط کی تعریف ضبط کے اقسام	۸۸	« غرابت کے اقسام
۱۰۰	« ضبط صدر کی تعریف	۸۸	« غریب مطلق یا فرد مطلق کی تعریف
۱۰۰	« ضبط کتابت کی تعریف	۸۹	« فرد مطلق کی مثال
۱۰۰	« نوٹ	۸۹	« غریب نسبی یا فرد نسبی
۱۰۱	« ضبط معلوم کرنے کا طریقہ	۸۹	« ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۰۱	« حدیث متصل کی تعریف	۹۰	« فرد مطلق اور نسبی کی وجہ تسمیہ
۱۰۱	« معلل کی تعریف	۹۰	« فرد نسبی کے اقسام
۱۰۱	« شاذ کی تعریف	۹۱	« فوائد
۱۰۲	« جنس کی تعریف	۹۲	« فرد اور غریب میں فرق
۱۰۲	« فصل کی تعریف	۹۲	« فوائد
۱۰۳	« تشریح عبارت	۹۳	« کیا مرسل اور منقطع میں فرق ہے؟
۱۰۴	« صحیح لذاتہ کے درجات مختلف ہیں		« مرسل اور منقطع میں فرق غریب اور
۱۰۵	« فوائد	۹۴	فرد کے فرق جیسا ہے
۱۰۷	« کون سی سندیں اصح الاسانید ہیں؟	۹۴	« ایک وہم کا ازالہ
۱۰۷	« صحیح لذاتہ کے مراتب کی مثال	۹۵	« حدیث مقبول کی پہلی تقسیم
	« سند عمرو بن شعیب عن ابیہ	۹۶	« صحیح لذاتہ کی تعریف
۱۰۸	« عن جدہ کا تحقیق	۹۶	« شرح تعریف
	« کیا کسی سند کو مطلقاً اصح	۹۷	« صحیح لذاتہ کی مثال
۱۱۳	الاسانید کہنا صحیح ہے؟	۹۷	« صحیح لذاتہ کو مقدم کرنے کی وجہ

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
	« رائج کبھی دوسرے امور کی وجہ سے مرجوح ہو جاتی ہے »	۱۱۳	« تعدد صحابہ کی اصح الاسانید کی مثال »
۱۳۰	« اس کی دو مثالیں »	۱۱۴	« متعدد شہروں کی اصح الاسانید کی مثال »
۱۳۰	« فوائد »		« متعدد سندوں کو اصح الاسانید »
۱۳۱	« حسن لذاتہ کی تعریف »	۱۱۴	« کہنے کا عمومی فائدہ »
۱۳۲	« شرح تعریف »	۱۱۴	« مراتب ثلاثہ کے ملکحات کا بیان »
۱۳۲	« حسن لذاتہ کی مثال »	۱۱۶	« ایک اشکال اور اس کا جواب »
۱۳۲	« فوائد قیود »	۱۱۷	« جواب پر اشکال »
۱۳۳	« حسن لغیرہ کی تعریف »	۱۱۷	« جوابات »
۱۳۳	« حسن لغیرہ کی مثال »	۱۱۸	« دوسرا اشکال اور اس کا جواب »
	« کیا تعدد طرق وغیرہ کی وجہ سے ہر ضعف ختم ہو جاتا ہے؟ »	۱۱۹	« تیسرا اشکال اور اس کا جواب »
۱۳۴	« اس کا قاعدہ کلیہ »	۱۱۹	« چوتھا اشکال اور اس کا جواب »
۱۳۴	« حدیث ضعیف کی تعریف »	۱۲۰	« اسباب ترجیح صحیح بخاری »
۱۳۴	« حدیث ضعیف کے درجات »	۱۲۰	« اتصال سند کے اعتبار سے ترجیح »
۱۳۵	« حدیث حسن لذاتہ کا حکم »	۱۲۱	« فائدہ »
۱۳۵	« حسن لذاتہ کے درجات »	۱۲۱	« امام مسلم کا امام بخاری پر الزام »
۱۳۶	« فوائد »	۱۲۲	« عدالت اور ضبط کے اعتبار سے ترجیح »
۱۳۶	« صحیح لغیرہ کی تعریف »		« شاذ اور معلل نہ ہونے کے »
۱۳۷	« شرح تعریف »	۱۲۳	« اعتبار سے ترجیح »
۱۳۷	« صحیح لغیرہ کی مثال »	۱۲۳	« اجمالی وجہ ترجیح »
۱۳۷	« دوسری مثال »	۱۲۴	« ایک اشکال اور اس کا جواب »
۱۳۸	« فوائد »		« مصدر حدیث کے اعتبار سے »
	« امام ترمذی کے قول »	۱۲۶	« حدیث صحیح کے اقسام »
۱۳۹	« ”حسن صحیح“ کی توضیح »	۱۲۷	« فائدہ »
		۱۲۸	« فوائد »
		۱۲۹	« تقسیم مذکور پر تبصرہ »

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۶۱	« متابع کی تعریف »	۱۴۱	« فوائد »
۱۶۲	« شرح تعریف »	۱۴۳	« اگر سند ایک سے زیادہ ہو تو.....؟ »
۱۶۲	« متابع کی دوسری تعریف »	۱۴۳	« امام ترمذی پر اشکال اور اس کا جواب »
۱۶۲	« متابع کی تیسری تعریف »		« امام ترمذی نے صرف ”حسن“ »
۱۶۲	« متابعت کے مراتب »	۱۴۶	« کی تعریف کیوں کی؟ »
۱۶۳	« تائمہ اور قاصرہ کی وضاحت »	۱۴۷	« نوٹ »
۱۶۳	« متابعت کا فائدہ »	۱۴۷	« ثقہ کی زیادتی کا حکم »
۱۶۳	« متابعت تائمہ کی مثال »	۱۴۸	« پہلی قسم کی مثال »
۱۶۴	« متابعت قاصرہ کی مثال »	۱۴۸	« فوائد »
۱۶۵	« ایک سوال اور اس کا جواب »	۱۵۰	« جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک »
۱۶۶	« فوائد »		« شوافع کا ثقہ کی زیادتی کو »
۱۶۸	« شاہد کی تعریف »	۱۵۱	« مطلقاً قبول کرنا کیسا ہے؟ »
۱۶۸	« شرح تعریف »	۱۵۲	« شاذ کی لغوی و اصطلاحی تعریف »
۱۶۸	« شاہد کی مثال »	۱۵۲	« شرح تعریف »
۱۶۹	« شاہد کی دوسری تعریف »	۱۵۲	« محفوظ کی تعریف »
۱۶۹	« شاہد کی تیسری تعریف »	۱۵۵	« شاذ کی دوسری اور تیسری تعریف »
۱۶۹	« فوائد »	۱۵۵	« شاذ اور محفوظ کی مثال »
۱۷۰	« اعتبار کی تعریف »	۱۵۶	« مخالفت فی المتن کی مثال »
۱۷۱	« شرح تعریف »	۱۵۷	« منکر اور معروف کی تعریف »
۱۷۱	« کتب حدیث کے اقسام »	۱۵۷	« شرح تعریف »
۱۷۱	« فائدہ »	۱۵۷	« منکر کی دوسری تعریف »
	« حافظ ابن صلاح کی عبارت »	۱۵۹	« معروف اور منکر کی مثال »
۱۷۱	« پراعتراض »	۱۵۹	« شاذ اور منکر کے درمیان نسبت »
	« علامہ قاسم بن قطلوبغا کی »	۱۶۰	« حافظ ابن صلاح اور منکر »
۱۷۲	« طرف سے اس کا جواب »	۱۶۱	« متابعت کی تعریف »

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۸۷	«روایت دلیل نسخ ہو سکتی ہے؟»	۱۷۲	«تسیم، قسم اور مقسم کی تعریف
	تین شرطوں کے ساتھ	۱۷۳	«ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۸۸	«وہ دلیل نسخ ہو سکتا ہے»	۱۷۴	«حدیث مقبول کی دوسری تقسیم
۱۸۸	«کیا اجماع نسخ ہو سکتا ہے؟»	۱۷۴	«دلیل حصر
	«ادلہ شرعیہ اربعہ میں	۱۷۵	«معمول بہ اور غیر معمول بہ کی تعریف
۱۸۹	«کون نسخ ہو سکتا ہے؟»	۱۷۵	«محکم کی تعریف
۱۹۰	«شرح عبارت	۱۷۵	«محکم کی مثال
۱۹۰	«ترجیح کی تعریف	۱۷۵	«مختلف الحدیث کی تعریف
۱۹۰	«راجح اور مرجوح کی تعریف	۱۷۵	«فوائد
۱۹۱	«وجوہ ترجیح کیا کیا اور کتنے ہیں؟»	۱۷۷	«مختلف الحدیث کی مثال
۱۹۱	«متوقف فیہ کی تعریف	۱۷۷	«شرح احادیث اور بیان تعارض
	«احادیث متعارضہ میں دفع	۱۷۸	«حافظ ابن صلاح کی تطبیق
۱۹۲	«تعارض کے طریقے اور ان کی ترتیب	۱۸۰	«حافظ ابن حجر کی تطبیق
۱۹۲	«احناف کے نزدیک ترتیب	۱۸۱	«مزید تطبیقیں
	«اگر دفع تعارض کا کوئی	۱۸۱	«مختلف الحدیث میں تصنیف
۱۹۲	«طریقہ ممکن نہ ہو تو؟»	۱۸۲	«فائدہ
۱۹۳	«مردود کا بیان	۱۸۳	«شرح عبارت
۱۹۳	«حدیث کو رد کرنے کے اسباب	۱۸۳	«نسخ کی تعریف
۱۹۳	«وجوہات جرح اور ان کے اقسام	۱۸۴	«فوائد قیود
	«حذف راوی کے اعتبار	۱۸۴	«حدیث نسخ کی تعریف
۱۹۳	«سے مردود کے اقسام	۱۸۴	«حدیث منسوخ کی تعریف
۱۹۵	«معلق کی تعریف	۱۸۴	«مطلق منسوخ کے اقسام
۱۹۵	«معصل کی تعریف	۱۸۵	«کیسے نسخ کا علم؟»
۱۹۵	«معلق اور معصل کے درمیان نسبت		«کیا مقدم الاسلام کی روایت
۱۹۶	«معلق کی متعدد صورتوں کا بیان		«کے خلاف مؤخر الاسلام کی

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۰۹	« اس کی مثالیں	۱۹۷	« معلق مردود کیوں ہے؟
	« سقوط خفی کے اعتبار سے		« کیا معلق درج ذیل صورت
۲۱۰	« مردود کے اقسام	۱۹۸	« میں مقبول ہو سکتی ہے؟
۲۱۰	« تدلیس کی تعریف		« حافظ ابن صلاح کے
۲۱۱	« تدلیس کے اقسام	۱۹۹	« نزدیک تعلیق کا حکم
۲۱۱	« تدلیس شیوخ	۲۰۰	« مرسل کی تعریف
۲۱۲	« اس کی وجوہات	۲۰۰	« تابعی کبیر اور صغیر کی تعریف
۲۱۲	« تدلیس تسویہ	۲۰۱	« مرسل کی مثال
۲۱۲	« تدلیس کے احکام	۲۰۱	« مرسل کی مزید تعریفات
۲۱۲	« حدیث مدلس کی تعریف	۲۰۱	« مرسل مردود کیوں ہے؟
۲۱۳	« مدلس کی مثال	۲۰۲	« اس کی مثال
۲۱۳	« مدلس کی وجہ تسمیہ	۲۰۳	« مرسل کا حکم
۲۱۴	« کس لفظ سے ہوتا ہے مدلس کا ورود؟	۲۰۴	« معضل کی تعریف
۲۱۴	« مدلس کا حکم	۲۰۴	« شرح تعریف
	« سقوط خفی کے اعتبار سے	۲۰۵	« معضل کی دوسری تعریف
۲۱۶	« مردود کی دوسری قسم	۲۰۵	« معضل کی مثال
۲۱۶	« مرسل خفی کی تعریف	۲۰۵	« منقطع کی تعریف
۲۱۶	« مرسل خفی کی دوسری تعریف	۲۰۵	« شرح تعریف
	« مرسل خفی اور مدلس کے	۲۰۶	« منقطع کی مزید تعریفات
۲۱۷	« درمیان نسبت یا فرق	۲۰۷	« حذف راوی کی تقسیم
	« حافظ ابن صلاح اور	۲۰۷	« سقوط جلی کی تعریف
۲۱۷	« ان کے تبیین پر رد	۲۰۷	« سقوط جلی کو جاننے کے طریقے
۲۱۸	« فوائد	۲۰۸	« سقوط خفی کی تعریف
۲۱۸	« مختصر کی تعریف		« فن تاریخ کی علم حدیث
۲۱۹	« سقوط خفی کو جاننے کے طریقے	۲۰۸	« میں ضرورت کیوں؟

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۲۸	« شرح تعریف		کیا عدم لقاء کے ثبوت
۲۲۸	« تنبیہ		کے لیے، دوسری سند میں راوی
	« حدیث پر وضع کا حکم	۲۲۰	« کی زیادتی کافی ہے؟
۲۲۸	بطریق ظن ہوتا ہے	۲۲۰	« ایک سوال اور اس کا جواب
۲۲۹	« ایک سوال اور اس کا جواب	۲۲۱	« فائدہ
۲۲۹	« حدیث موضوع کی مثال	۲۲۲	« طعن راوی کا بیان
۲۳۰	« کیسے ہو وضع کا علم؟	۲۲۲	« اسباب طعن
	« علامہ ابن دقیق العید کا قول	۲۲۲	« عدالت سے متعلق
۲۳۱	اور اس کا مطلب	۲۲۳	« ضبط سے متعلق
۲۳۳	« وضع کو پہچاننے کا دوسرا قرینہ		« مصنف کی اختیار کردہ
۲۳۳	« وضع کو پہچاننے کا تیسرا قرینہ	۲۲۳	« ترتیب اور اس کی وجہ
۲۳۳	« تنبیہ	۲۲۳	« دس میں انحصار کی وجہ
	« حدیث موضوع کے الفاظ	۲۲۳	« کذب راوی کا بیان
۲۳۵	کس کے ہوتے ہیں؟	۲۲۴	« تہمت کذب کا بیان
۲۳۶	« اسباب وضع	۲۲۴	« فحش غلط کا بیان
۲۳۹	« وضع حدیث کا حکم	۲۲۴	« کثرت غفلت کا بیان
	« بعض کرامیہ اور نام نہاد	۲۲۴	« فوائد
۲۳۹	صوفیہ کا مسلک	۲۲۵	« فسق کا بیان
۲۴۰	« حافظ ابن حجر کا جواب	۲۲۶	« فسق اور کذب میں نسبت
۲۴۰	« فوائد	۲۲۶	« وہم کا بیان
۲۴۱	« وضع حدیث گناہ کبیرہ ہے	۲۲۶	« مخالفت ثقات کا بیان
۲۴۱	« موضوع کو روایت کرنے کا حکم	۲۲۷	« جہالت کا بیان
۲۴۲	« متروک کی تعریف	۲۲۷	« بدعت کا بیان
۲۴۲	« شرح تعریف	۲۲۷	« سوء حفظ کا بیان
۲۴۲	« متروک کی مثال	۲۲۸	« موضوع کی تعریف

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۵۳	« مدرج الممتن کی تعریف	۲۴۳	« منکر کی تیسری تعریف
۲۵۳	« شرح تعریف	۲۴۳	« شرح تعریف
۲۵۳	« مدرج الممتن کی صورتیں	۲۴۳	« منکر کی مثال
۲۵۳	« پہلی صورت کی مثال	۲۴۵	« حدیث معلل کی تعریف
۲۵۵	« دوسری صورت کی مثال	۲۴۵	« شرح تعریف
۲۵۵	« تیسری صورت کی مثال	۲۴۵	« ایک سوال اور اس کا جواب
۲۵۵	« فوائد	۲۴۶	« معلل کے اقسام
۲۵۶	« کیسے ہو اور اج کا علم؟	۲۴۶	« پہلی قسم کی مثال
۲۵۷	« فائدہ	۲۴۶	« دوسری قسم کی مثال
۲۵۷	« اور اج کا حکم	۲۴۷	« وہم کا علم کیسے ہو؟
۲۵۸	« حدیث مقلوب کی تعریف	۲۴۷	« معلل کی اہمیت
۲۵۸	« شرح تعریف	۲۴۷	« معلل کی شناخت ایک امر ذوقی ہے
۲۵۹	« مقلوب کے اقسام	۲۴۹	« مخالفت ثقات کا بیان
۲۵۹	« مقلوب فی السند کی تعریف	۲۴۹	« مدرج الاسناد کی تعریف
۲۵۹	« مقلوب فی الممتن کی تعریف	۲۵۰	« شرح تعریف
۲۵۹	« مقلوب فی الممتن کی مثال	۲۵۰	« مدرج الاسناد کے اقسام
۲۶۰	« دوسری مثال	۲۵۰	« پہلی قسم کا بیان
۲۶۰	« مزید فی متصل الاسانید کی تعریف	۲۵۰	« پہلی قسم کی مثال
۲۶۰	« شرح تعریف	۲۵۱	« دوسری قسم کا بیان
۲۶۱	« اس کی شرائط	۲۵۱	« دوسری قسم کی مثال
۲۶۱	« مزید فی متصل الاسانید کی مثال	۲۵۱	« تیسری قسم کا بیان
۲۶۲	« مضطرب کی تعریف	۲۵۲	« تیسری قسم کی مثال
۲۶۳	« شرح تعریف	۲۵۲	« چوتھی قسم کا بیان
۲۶۳	« مضطرب کے اقسام	۲۵۲	« چوتھی قسم کی مثال
۲۶۳	« مضطرب فی السند کی تعریف	۲۵۳	« فوائد

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۲۳	« فریق ثانی کی دلیل	۳۲۷	« فوائد
۳۲۴	« فریق ثانی کی دلیل کا جواب	۳۲۹	« مرفوع فعلی حکمی کی تعریف
۳۲۴	« مثال	۳۲۹	« ایک سوال اور اس کا جواب
۳۲۴	« فوائد	۳۲۹	« مرفوع فعلی حکمی کی مثال
	« جمہور پر ایک اعتراض	۳۳۰	« مرفوع تقریری حکمی کی تعریف
۳۲۵	« اور اس کا جواب	۳۳۰	« اس کے مرفوع ہونے کی وجہ
۳۲۶	« صحابی کا قول ”کنافعل کذا“ کا حکم	۳۳۰	« مرفوع تقریری حکمی کی مثال
۳۲۷	« مثال	۳۳۱	« فوائد
	« صحابی کا کسی کام کو اللہ یا رسول	۳۳۲	« مرفوع کے کنائی الفاظ
۳۲۷	« کی اطاعت یا معصیت کہنے کا حکم	۳۳۲	« مثالیں
۳۲۷	« مثال	۳۳۳	« مرفوع حکمی کی ایک اور صورت
۳۲۸	« حدیث موقوف کی تعریف	۳۳۴	« تنبیہ
۳۲۸	« شرح تعریف		« صحابی کا قول ”من السنة کذا“
۳۲۸	« موقوف کے اقسام	۳۳۶	« مرفوع ہے یا موقوف؟
	« نخبۃ الفکر میں صحابی کی	۳۳۶	« ابن عبد البر کا دعویٰ
۳۲۹	« تعریف کی ضرورت	۳۳۷	« موقوف کہنے والوں کی دلیل
۳۵۰	« صحابی کی تعریف	۳۳۷	« ان کی دلیل کا جواب
۳۵۰	« شرح تعریف	۳۳۸	« مثالیں
۳۵۰	« ملاقات سے کیا مراد ہے؟	۳۳۸	« فوائد
۳۵۱	« کیا ارتداد صحابیت کو ختم کر دیتا ہے؟		« جمہور پر ابن جزم کا اعتراض
۳۵۱	« دوسری تعریف	۳۴۰	« اور اس کا جواب
۳۵۱	« دونوں تعریفوں میں موازنہ	۳۴۱	« فوائد
۳۵۲	« ایک سوال اور اس کا جواب		« صحابی کا قول ”أمرنا بكذا“ یا ”نہینا
	« کیا جنات اور فرشتے	۳۴۱	« عن کذا“ مرفوع ہے یا موقوف؟
۳۵۲	« بھی صحابہ ہو سکتے ہیں؟	۳۴۳	« جمہور کی دلیل

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۶۸	« فوائد »	۳۵۳	« فوائد »
۳۷۰	« مرفوع، موقوف اور مقطوع کی تلخیص »		« صحابی کی تعریف میں مذکور
	تابعین کے بعد والوں کے	۳۵۵	قیود کا فائدہ
۳۷۰	« اقوال وغیرہ کا نام بھی مقطوع ہے »	۳۵۵	« ایک سوال اور اس کا جواب »
۳۷۰	« منقطع اور مقطوع میں فرق »	۳۵۶	« سابق مسئلے میں مصنف کا یقین »
۳۷۱	« ایک سوال اور اس کا جواب »		« مسئلہ ارتداد میں اختلاف
۳۷۱	« اثر کی تعریف »	۳۵۶	اور رائج کی دلیل
۳۷۲	« فوائد »	۳۵۷	« دلیل مذکور کا جواب »
۳۷۴	« حدیث مسند کی تعریف »	۳۵۸	« صحابہ میں فرق مراتب ہے »
۳۷۴	« شرح تعریف »	۳۵۹	« مرسل صحابی »
۳۷۴	« فوائد قیود »	۳۶۰	« مرسل صحابی کا حکم »
۳۷۵	« اتصال سند میں ظاہر کی قید کا فائدہ »	۳۶۱	« معرفت صحابیت کے طریقے »
۳۷۵	« مسند کی تعریف امام حاکم کے نزدیک »	۳۶۲	« حدیث مقطوع کی تعریف »
	« مصنف اور امام حاکم کی تعریفوں »	۳۶۲	« تابعی کی تعریف »
۳۷۶	« کے درمیان موازنہ »	۳۶۲	« دوسری تعریف »
	« مسند کی تعریف خطیب »	۳۶۲	« تیسری تعریف »
۳۷۶	« بغدادی کے نزدیک »	۳۶۳	« فوائد »
	« مسند کی تعریف ابن »	۳۶۵	« مخضر مین کی تعریف »
۳۷۷	« عبدالبر کے نزدیک »	۳۶۵	« مخضر مین کی وجہ تسمیہ »
	« خطیب بغدادی اور ابن عبدالبر »		« مخضر مین کا تذکرہ طبقہ صحابہ »
۳۷۷	« کی ذکر کردہ تعریف پر مصنف کا تبصرہ »	۳۶۵	« میں کیا جائے یا طبقہ تابعین میں؟ »
۳۷۷	« فوائد قیود »	۳۶۶	« مخضر مین کے صحابہ ہونے کا احتمال »
۳۷۹	« سند عالی اور نازل کا بیان »	۳۶۷	« کیا یہ احتمال قابل اعتبار ہے؟ »
۳۸۰	« سند عالی کے اقسام »	۳۶۷	« علامہ قاسم بن قطلوبغا کی رائے »
۳۸۰	« سند عالی مطلق کی تعریف »	۳۶۸	« علامہ ابوالحسن الصغیر سندھی کی رائے »

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۹۵	« مصافحہ کی توضیح مثال سے »	۳۸۰	« شرح تعریف »
۳۹۵	« مصافحہ کی وجہ تسمیہ »	۳۸۱	« سند عالی کی دوسری تقسیم »
۳۹۶	« سند نازل کی تعریف »	۳۸۱	« علو مطلق اور نسبی کی وجہ تسمیہ »
۳۹۷	« سند نازل کی تقسیم »	۳۸۱	« فوائد »
۳۹۷	« نازل نسبی کے اقسام »	۳۸۳	« متاخرین کی علو اسناد کی طرف رغبت »
	کیا علو کبھی نزول کے	۳۸۴	« سند عالی افضل ہے یا سند نازل؟ »
۳۹۷	« بغیر بھی ہو سکتا ہے؟ »	۳۸۵	« فوائد »
۳۹۸	« بعض سے مراد کون ہے؟ »	۳۸۶	« علو نسبی کے اقسام »
۴۰۰	« اقران کی تعریف »	۳۸۶	« موافقت کی تعریف »
۴۰۱	« روایت اقران کی تعریف »	۳۸۷	« شرح تعریف »
۴۰۱	« وجہ تسمیہ »	۳۸۷	« موافقت کی توضیح مثال سے »
۴۰۱	« روایت اقران کے اقسام »	۳۸۸	« فوائد »
۴۰۱	« مدح کی تعریف »	۳۸۹	« بدل کی تعریف »
۴۰۱	« غیر مدح کی تعریف »	۳۸۹	« شرح تعریف »
۴۰۲	« مدح کی دوسری تعریف »	۳۹۰	« بدل کی توضیح مثال سے »
	« روایت اقران اور مدح کی پہلی تعریف میں نسبت »	۳۹۰	« ایک سوال اور اس کا جواب »
۴۰۲	« روایت اقران اور مدح میں تصنیف »		« کیا موافقت اور بدل کے لیے سند کا عالی ہونا شرط ہے؟ »
	« کیا استاذ کا اپنے شاگرد سے »	۳۹۱	« تنبیہ »
۴۰۳	« روایت کرنا مدح ہے؟ »	۳۹۱	« فوائد »
۴۰۳	« تنبیہ »	۳۹۲	« مساوات کی تعریف »
۴۰۴	« روایت اکابر از اصاغر »	۳۹۳	« شرح تعریف »
۴۰۴	« شرح تعریف »	۳۹۳	« مساوات کی توضیح مثال سے »
۴۰۴	« مثالیں »	۳۹۴	« مصافحہ کی تعریف »
۴۰۵	« روایت اکابر از اصاغر کے اقسام »	۳۹۴	« شرح تعریف »

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۴۱۶	انکے باپ کے نام میں اتفاق کی مثال	۴۰۵	« روایت اصاغرازا کا بر
۴۱۶	« مہمل روایت کا حکم		« روایت اکابر از اصاغرا کو
۴۱۶	« مہمل کی تعیین کا قاعدہ کلیہ	۴۰۶	جاننے کا فائدہ
۴۱۶	« فوائد	۴۰۶	« فوائد
۴۱۸	« من حدیث نوی		« روایت اصاغرازا کا برکی
۴۱۸	« اس روایت کا حکم	۴۰۷	ایک قسم کا بیان
۴۲۰	« ایک سوال اور اس کا جواب		« من روی عن اُبیہ عن جدہ کی
	« بھولنے کے بعد	۴۰۹	سب سے طویل مثال
۴۲۰	روایت کرنے کی مثال	۴۰۹	« فوائد
۴۲۰	« فوائد	۴۱۱	« روایت سابق ولاحق کی تعریف
۴۲۳	« فوائد		« سابق ولاحق کی وفاتوں کے
۴۲۵	« حدیث مسلسل	۴۱۱	درمیان زیادہ سے زیادہ فاصلہ
۴۲۵	« روایت کی قوی حالت کی مثال	۴۱۱	« پہلی مثال کا خلاصہ
۴۲۵	« روایت کی فعلی حالت کی مثال	۴۱۲	« دوسری مثال کا خلاصہ
۴۲۵	« ایک ساتھ دونوں حالتوں کی مثال		کیا ہے اس قدر طریقے
۴۲۶	« تسلسل کس کی صفت ہے؟	۴۱۲	« فاصلے کا سبب غالب؟
۴۲۶	« سند کے اکثر حصے میں تسلسل کی مثال	۴۱۲	« فوائد
۴۲۶	« فوائد	۴۱۳	« مہمل کی تعریف
	« ادائے حدیث کے الفاظ		« صرف اپنے نام میں متفق
۴۲۷	اور ان کے مراتب	۴۱۵	ہونے کی مثال
۴۲۹	« سمعت اور حدیثی کا استعمال		« روایت کے نام اور ان کے
۴۲۹	« تحدیث اور اخبار میں فرق	۴۱۵	باپ کے نام میں اتفاق کی مثال
۴۳۰	« ثبوت سماع میں سب سے صریح لفظ		« روایت، ان کے باپ اور ان کے
۴۳۱	« تنبیہ	۴۱۵	داداؤں کے نام میں اتفاق کی مثال
۴۳۲	« آخر نبی اور قرأت علیہ کا استعمال		« روایت کے نام، ان کی نسبت اور

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۴۴۷	« تنبیہ	۴۳۲	« قرئ علیہ وأنا أسمع کا استعمال
۴۴۸	« ”و جادۃ“ کا بیان	۴۳۲	« قراءت اور اخبار میں سے
۴۴۸	« و جادہ میں حدیثی یا اخباری کا استعمال	۴۳۲	« کس کا استعمال زیادہ بہتر ہے؟
۴۴۹	« و جادہ سے روایت کا حکم	۴۳۳	« قرأت علی الشیخ کے متعلق اختلاف
۴۴۹	« و جادہ کی روایتوں پر عمل کا حکم	۴۳۴	« مسلک رائج کی دلیل
۴۴۹	« و جادہ سے روایت کے جواز کی دلیل	۴۳۴	« قراءت اور سماع میں رائج کون ہے؟
۴۵۰	« وصیت بالملکوت کا بیان	۴۳۵	« فوائد
۴۵۰	« وصیت بالملکوت سے روایت کا حکم	۴۳۵	« نوٹ
۴۵۲	« اعلام کا بیان	۴۳۷	« ”إنباء“ کا استعمال
۴۵۲	« اعلام سے روایت کا حکم	۴۳۸	« سند معنعن کا حکم
۴۵۳	« اجازت عامہ فی المجازلہ	۴۳۹	« فوائد
۴۵۴	« اجازت عامہ فی المجازبہ	۴۴۰	« مشافہۃ کا استعمال
۴۵۴	« فوائد	۴۴۰	« ”مکاتبة“ کا استعمال
۴۵۵	« تنبیہ	۴۴۱	« فوائد
۴۵۷	« اجازت للمجہول یا بالمجہول	۴۴۲	« تنبیہ
۴۵۸	« اجازت للمعدوم	۴۴۳	« ”مناولہ“ کا بیان
۴۵۸	« اجازت معلقہ	۴۴۴	« راوی مناولہ میں کس لفظ سے روایت کرے؟
۴۵۹	« روایت بالا اجازت کے سلسلے	۴۴۴	« مناولہ کے اقسام
۴۵۹	« میں خطیب کا مسلک	۴۴۴	« مناولہ سے روایت کا حکم
۴۶۰	« اجازت معینہ	۴۴۵	« مناولہ کی قسم اول کی صورتیں
۴۶۱	« اجازت معینہ سے	۴۴۵	« قسم اول کے اعلیٰ ہونے کی شرط
۴۶۱	« مروی حدیث کا حکم	۴۴۶	« مناولہ کی دوسری قسم کا حکم
۴۶۱	« روایت اور عمل کے جواز کی دلیل	۴۴۶	« مصنف کا رجحان
۴۶۲	« اجازت کی یہ قسم افضل ہے یا سماع؟	۴۴۶	« فوائد
۴۶۲	« مصنف کا قول وکل ذلک		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۴۷۸	« چوتھی مثال	۴۶۲	کما قال ابن الصلاح
۴۷۷	« پانچویں مثال	۴۶۳	« فوائد
۴۷۹	« دوسری قسم کا بیان	۴۶۳	« تنبیہ
۴۸۰	« پہلی مثال	۴۶۴	« متفق و مفترق
۴۸۰	« دوسری مثال		« صرف اپنے نام میں متفق
۴۸۱	« دوسری نوع کا بیان	۴۶۵	« ہونے کی مثال
۴۸۲	« پہلی مثال		« اپنے اور باپ کے نام میں متفق
۴۸۳	« دوسری مثال	۴۶۵	« ہونے کی مثال
۴۸۲	« دوسری صورت کی مثال		« اپنے نام، باپ کے نام اور
۴۸۴	« فوائد	۴۶۵	« دادا کے نام میں متفق ہونے کی مثال
۴۸۴	« پہلی چیز طبقات روات	۴۶۵	« صرف کنیت میں متفق ہونے کی مثال
۴۸۴	« طبقات جاننے کا فائدہ	۴۶۵	« صرف نسبت میں متفق ہونے کی مثال
۴۸۵	« کیا ایک شخص دو طبقے کا ہو سکتا ہے؟		« کنیت اور نسبت؛ دونوں میں
۴۸۵	« عشرہ مبشرہ	۴۶۶	« متفق ہونے کی مثال
۴۸۶	« طبقہ صحابہ	۴۶۶	« متفق و مفترق کو جاننے کا فائدہ
۴۸۷	« امام حاکم کی تقسیم	۴۶۷	« متفق و مفترق اور مہمل میں نسبت
۴۸۷	« طبقہ تابعین	۴۶۷	« فوائد
۴۸۸	« حافظ ابن حجر کی تقسیم	۴۷۰	« مؤلف و مختلف
۴۸۹	« روات کی تاریخ ولادت و وفات	۴۷۰	« اس فن کا مقام و مرتبہ
۴۹۰	« روات کے وطن اور ان کے شہر	۴۷۲	« اس فن میں تصنیف
۴۹۰	« روات کی عدالت اور جرح	۴۷۳	« تشابہ
۴۹۲	« مراتب جرح	۴۷۴	« اس فن میں تصنیف
۴۹۳	« جرح کے مراتب چھ ہیں	۴۷۶	« پہلی مثال
۴۹۴	« تنبیہ	۴۷۷	« دوسری مثال
۴۹۴	« فوائد	۴۷۷	« تیسری مثال

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۵۱۰	کنیت کے موافق ہو	۴۹۶	« مراتب تعدیل
۵۱۱	« جن کے استاذ کا نام باپ کے نام کے موافق ہو	۴۹۶	« تعدیل کے مراتب چھ ہیں
۵۱۲	« باپ کے علاوہ کی طرف منسوب	۴۹۶	« تنبیہ
۵۱۲	« ماں کی طرف منسوب	۴۹۸	« کس کی توثیق مقبول ہے؟
۵۱۳	« غیر متبادر الی الفہم کی طرف نسبت	۴۹۹	« کیا ایک کی توثیق کافی ہے؟
۵۱۳	« نام تین پشتوں یا زیادہ تک متفق ہو	۴۹۹	« دونوں میں فرق کی وجہ
	« راوی، اس کے استاذ اور استاذ	۴۹۹	« محل اختلاف کی تعیین
۵۱۶	« الاستاذ کے نام متفق ہوں	۵۰۰	« فوائد
	« راوی اور استاذ؛ دونوں کے	۵۰۲	« کیسے ہوں جرح و تعدیل کرنیوالے؟
۵۱۶	« ساتھ اتفاق کی ایک صورت		« جرح و تعدیل میں احتیاط نہ
	« جن کے استاذ اور شاگرد	۵۰۳	« کرنے والے کا انجام
۵۱۸	« کے نام متفق ہوں	۵۰۳	« فوائد
۵۲۱	« اسماء مجردہ کی معرفت	۵۰۴	« جرح میں تساہل کا سبب
۵۲۱	« فوائد	۵۰۵	« کیا جرح مطلقاً مقدم ہے؟
۵۲۳	« اسماء مفردہ کا بیان	۵۰۶	« اگر راوی پر صرف جرح ہو تو؟
۵۲۳	« اسماء مفردہ میں تصنیف	۵۰۷	« نام سے مشہور لوگوں کی کنیتوں کو جاننا
۵۲۳	« اعتراض شدہ اسماء کون ہیں؟	۵۰۷	« کنیت سے مشہور کے نام جاننا
۵۲۵	« ایک اعتراض اور اس کا جواب	۵۰۷	« جن کا نام ان کی کنیت ہی ہو
۵۲۷	« اسم مفرد کی ایک مثال	۵۰۸	« جن کی کنیت میں اختلاف ہو
۵۲۸	« کنیت مجردہ اور مفردہ	۵۰۸	« جن کی کنیت متعدد ہو
۵۲۹	« القاب کی معرفت	۵۰۸	« جن کی نعت اور القاب متعدد ہوں
۵۲۹	« نسبتوں کی معرفت	۵۰۹	« جن کی کنیت باپ کے نام کے موافق ہو
۵۳۱	« سبب لقب کی معرفت		« جن کا نام باپ کی
۵۳۱	« خلاف ظاہر نسبت کی وجہ کی معرفت	۵۱۰	« کنیت کے موافق ہو
			« جن کی کنیت بیوی کی

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
		۵۳۲	« موالی کی معرفت
		۵۳۳	« بھائیوں اور بہنوں کی معرفت
		۵۳۳	« ایک عجیب مثال
		۵۳۵	« استاذ و شاگرد کے آداب
		۵۳۷	« حدیث سننے اور سنانے کی عمر
		۵۳۸	« کافر اور فاسق کا تحمل حدیث کرنا
		۵۳۹	« ادائے حدیث کی عمر
		۵۴۰	« حدیث کو لکھنے کا طریقہ
		۵۴۰	« حدیث کو پیش کرنے کا طریقہ
		۵۴۲	« حدیث کو سننے کا طریقہ
		۵۴۲	« حدیث سنانے کا طریقہ
			« طلب حدیث کے لیے
		۵۴۲	سفر کرنے کا طریقہ
		۵۴۳	« حدیث کی تصنیف کا طریقہ
		۵۴۶	« سبب ورود حدیث
		۵۴۸	« فہرست مضامین

الامین کتابستان دیوبند کی مطبوعات

حضرت مفتی محمد امین صاحب پالن پوری	الخیر الکثیر شرح الفوز الکبیر
حضرت مفتی محمد امین صاحب پالن پوری	اصلاح معاشرہ
حضرت مفتی محمد امین صاحب پالن پوری	آداب اذان و اقامت
حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری	بکھرے موتی (سات جلد)
حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری	منتخب ابواب (دو جلد)
حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری	مایوس کیوں کھڑا ہے؟
حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری	خاموش فتنوں کا علاج
حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری	مدنی معاشرہ
حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری	مؤمن کا ہتھیار
حضرت مولانا محمد صاحب پالن پوری	تاریخ ہند
حضرت مولانا محمد صاحب پالن پوری	سوانح عمر رحمہ اللہ
حضرت مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی	ہزار سال پہلے
جناب مرحوم نواب ذوالقدر جنگ بہادر	خلافت اندلس
حضرت الحاج مولانا فیروز الدین صاحب	فیروز اللغات
حضرت مولانا محمد سعد صاحب کاندھلوی	منتخب احادیث
حضرت مولانا حفظ الرحمن صاحب کاکوی	اسلاف کی طالب علمانہ زندگی
حضرت مولانا حفظ الرحمن صاحب کاکوی	آسان حج
حضرت مولانا محمود بن سلیمان صاحب بارڈولی	ظہور مہدی کب؟ کہاں؟ اور کس طرح؟

حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب مانگرولی	رزق کے خزانے
حضرت ملا علی قاری صاحب رحمہ اللہ	الحزب الاعظم (رنگین)
تقریب: مولانا محمد کلیم الدین صاحب کنکلی	علم الصیغہ (عربی)
حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب میرٹھی	اردو کی پہلی، دوسری، تیسری (رنگین)
حضرت مولانا محمد شاہد صاحب مدھونی	تحفة القاری شرح نزہة النظر
حضرت مولانا عبد الرزاق صاحب امرہوی	تفہیم المتعلم شرح تعلیم المتعلم
حضرت قاری عبدالرحمن صاحب	فوائد مکیہ (رنگین)
حضرت قاری عبدالستار صاحب اسلام پوری	تیسیر القراءات
حضرت قاری عبدالستار صاحب اسلام پوری	متن الشاطبیہ
حضرت قاری عبدالستار صاحب اسلام پوری	القرۃ المرصیۃ شرح الدرۃ المصنیۃ
حضرت قاری ہارون صاحب بھاگلوی	آسان جمال القرآن
حضرت قاری ہارون صاحب بھاگلوی	ضیاء البرہان فی خلاصۃ البیان
	ہدایہ (مکمل چار جلد)
	آمدنی لفظی
	آسان زبانی نصاب
	فتاویٰ محمودیہ مکمل (۲۰ جلد)
	بہشتی زیور (مع عل لغات، کمپیوٹر کتابت)
	الفتاویٰ الخیریۃ لنفع البریۃ (عربی)